العقل و العقلانية

إعداد وترجمة
محمد سبيلا و عبدالسلام بنعبد العالي

دفاتر فلسفية
نصوص مختارة

9

العقل والعقلانية

إعداد وترجمة :
محمـــــد سبيـــــلا وعبد السلام بنعبد العالي

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفدير، الدارالبيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 23 23 34 22 (212) ـ 38 40 40 22 (212)
الموقع : www.toubkal.ma البريد الالكتروني : contact@toubkal.ma

صدر
ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

1
التفكير الفلسفي
2
الطبيعة والثقافة
3
المعرفة العلمية (نفد)
4
الحقيقة
5
اللغة
6
الحداثة
7
حقوق الإنسان
8
الإيديولوجيا
9
العقل والعقلانية
10
العقلا نية وانتقاداتها
11
الحداثة وانتقاداتها
-1-
نقد الحداثة من منظور غربي
12
الحداثة وانتقاداتها
-1-
نقد الحداثة من منظور عربي-إسلامي

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
دفاتر فلسفية

الطبعة الثانية 2007
© جميع الحقوق محفوظة

الإيداع القانوني رقم : 2007/1212
ردمك 6-24-496-9954

تمهيد

لم يكن في إمكاننا، ونحن نُعدّ هذا الدفتر حول «العقل والعقلانية» إلا أن نسلك سبيل التقصي التاريخي، والجدل الفلسفي والحوار الثقافي.

ذلك أن العقل ليس مفهوما محددا محدوداً، وهو ليس مجموعة من المبادئ المطلقة تعلو على التاريخ وتتعالى على الجدال والحوار. إن العقل، بالأولى، فعالية وجدل، وهو قدرة على القيام بعمليات تبعاً لقواعد. إنه تقنيات ذهنية تختص بها ميادين معينة للتجربة والمعرفة وهذه القواعد والتقنيات تتغير بدلالة الموضوعات التي تنص عليها، واللغة التي تستعملها. وهي تتوقف على المستوى التقني لتطوير العلوم، وترتبط بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات، كما تتجدد بالعلائق التي تربط الثقافات.

ليس في الإمكان إذن عزل أشكال العقلانية عن أدوات العقل، والموضوعات التي ينصبّ عليها واللغة التي يستخدمها، ولا معنى للعقلانية خارج التجربة والفعالية والتاريخ واللغة، فاللغة قدرة تفرض قوالبها ومعاييرها على العقل، وهي قوة ملازمة للعلائق الاجتماعية، وأداة سلوك وتصرف تشترط الفضاء العمومي للجدال والحوار.

إن العقل يصنع ذاته ويحوّلها عندما يصنع الأدوات التقنية التي يفهم عن طريقها العالم الطبيعي ويدبّر بها الشأن البشري. فهو لا يتحوّل إلا عندما يُحوّل. إلا أن هذا التحوّل والتحويل لا يتمّان في هدنة وسلام. إنهما وليدا توتّرات وأزمات. وحياة العقل هي حياة الصراع والحاجة التي تقبل باختلاف الآراء وتضاربها. فلا

عقلانية من دون حوار، وحوار مفتوح. لا عقلانية من غير انفتاح على الآخر وتفتح على المستقبل. لا عقلانية إلا إذا سلمنا أن جميع الأسئلة والقضايا يمكن أن تكون موضع جدال مفتوح ومتناقض. تموت العقلانية لحظة إيقاف ذلك الجدال باسم قوة تخرج عن آليات الجدال ذاتها، واسم سلطة ليست هي سلطة العقل. وحتى سلطة العقل هاته، لا ينبغي أن نفترضها محكمة عليا، وكيانا مُتعاليا بعيدا عن عملية الجدال ذاتها يُملي عليها القواعد ويسنّ لها الطريق إنها على العكس من ذلك محايثة لذلك الجدال، متصلة به، بل إنها لا تنمو إلا في ثناياه.

هذا المخاض الذي يعرفه بناء المعقولية فرض علينا تبويباً حركيا لهذه النصوص التي خصصناها لهذا الدفتر. إن كنّا قد حاولنا في الفصل الأول أن نعرض للتحديدات العامة التي حاول من خلالها بعض الفلاسفة «تعريف» العقل، فلم يكن ذلك يهدف البحث عن السمة المشتركة التي ظلت تميز العقل عبر تاريخه، بل ربما كان هدفنا معاكساً لذلك، إذ أننا توخينا أساسا إثبات اختلاف الفلاسفة، وتنوع مواقفهم، وتباين «تحديداتهم» تأكيداً لحيوية العقلانية وتاريخيتها وفعاليتها.

I. تحديدات

1.I. العَقْلُ والعَقْلاَنِيَة

إدغار موارن

أسمي عقلا كل منهج في المعرفة قائم على الحساب والمنطق (كلمة Ratio تعني في الأصل حساب)، كل منهج مستعمل لحل المشاكل المطروحة على الفكر، بدلالة معطيات تميز وضعية ما أو ظاهرة ما. والعقلنة هي إقامة معادلة بين نوع من التناسق المنطقي (الوصفي أو التفسيري) وواقع تجريبي.

العقلانية هي : (1) رؤية للعالم تؤكد على الاتفاق الكلي بين ماهو عقلي (التناسق) وواقع الكون. فهي إذن تقصي من الواقع كل ما ليس عقليا وكل ما ليس ذا طابع عقلي. (2) أخلاقية تؤكد بأن الأفعال الإنسانية والمجتمعات الإنسانية يمكن أن تكون عقلانية، ويجب أن تكون كذلك، في مبدئها، وسلوكها، وغايتها.

التبرير العقلاني (La rationalisation) هو إنشاء رؤية منسجمة، كلية عن الكون انطلاقاً من معطيات جزئية، من نظرة جزئية، أو من مبدإ وحيد. وهكذا فإن رؤية وجه واحد من الأشياء (المردودية، الفعالية)، والتفسير من خلال عامل وحيد (العامل الاقتصادي أو السياسي)، والاعتقاد بأن الشرور التي تعاني منها الانسانية راجعة إلى علة وحيدة وإلى نوع من العوامل، هو مظهر من مظاهر التبرير العقلاني. يمكن للتبرير العقلاني أن يقيم، انطلاقا من قضية أولية عبثية تماماً أو استيهامية، بناء منطقياً ويستنتج منه كل النتائج العملية.

إن مغامرة العقل، منذ القرن السابع عشر، قد انتجت أشكالا من العقلنة (Ra-tionalité) والعقلانية، والتبرير العقلاني في آن واحد وبصورة غير متمايزة.

إدغار موران عن محمد سبيلا **تساؤلات الفكر المعاصر**، دار الأمان الرباط، 1987

2.I. العَقْلُ بينَ الأمْسِ واليَوم

ج. ب. فرنان

عندما نسأل العقل عن أصوله فإننا نقحمه في التاريخ، ونعامله تواً، على أنه ظاهرة بشرية، ومن ثمة، على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة، متقلب بتقلب تلك الشروط.

وبذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي، أو ميتافيزيقي على الأقل، عن العقل، إلى شيء مخالف تمام الاختلاف : وأعني إلى تاريخ أشكال الفكر العقلاني في تنوعاته وتغييراته وتحولاته التي يزداد عمقها أو يقل. فما يطلق عليه المؤرخ عقلا هو أنماط معينة من التفكير، ودراسات عقلية، وتقنيات ذهنية تختص بها ميادين معينة للتجربة والمعرفة. إنها أشكال مختلفة من الاستدلال والبرهان والتفنيد. وأنماط خاصة لتقصي الوقائع وتدبير الحجج، وأنواع متباينة من التمحيص التجريبي.

من الواضح أن تقنيات التفكير هذه تتغير وتتبدل تبعا لما تنصب عليه من موضوعات إنها تتباين حسبما إذا كانت تستعمل اللغة العادية، شأن المنطق الأرسطي، أو إذا كانت تستعين بمنظومات رمزية كماهو الشأن في الرياضيات. ثم إن هذه الأشكال تتوقف كذلك على المستوى التقني لتطور العلم، وعلى الأجهزة والأدوات العلمية التي، وإن كانت تشكل تجسيدا ماديا للنظريات، إلا أنها ترتبط كذلك بالتاريخ التقني والاقتصادي للمجتمعات البشرية. ليس في وسعنا، والحالة هذه، افتراض عقل خارج التاريخ، عقل يهيمن من خارج على تقدم العلوم ويسيّرها من عل، فيحدد، انطلاقا من مبادئ عقلية وضعت مسبقا وبصفة نهائية، مسار الحركة العلمية في مجموعها. إن العقل محايث للتاريخ البشري في جميع مستوياته. ولا يمكننا البتة، أن نفصله عن المجهودات التي ما ينفك الإنسان يبذلها ويجددها لفهم العالم الطبيعي والبشري. إن العقل يصنع ذاته ويحولها عندما يصنع الأدوات التقنية والوسائل العقلية التي يفهم عن طريقها الأشياء. إنه يبني ذاته حينما يشيّد مختلف مجالات المعرفة. لقد بينت الإبيستمولوجيا المعاصرة، بما لا يدع أدنى شك، أنه ليس بإمكاننا، في أي قطاع من قطاعات العلم، أن نفصل أشكال التفكير عن أدواته ولغته والموضوعات التي ينصب عليها. فلكي يصبح ميدان معين من ميادين الواقع موضوع علم، ينبغي أن يجد التعبير عنه في لغة ملائمة، وأن توضع منظومة من الرموز ملائمة له، وقابلة لأن تعدل على الدوام. هذه الرموز تكون موضع عمليات ذهنية. ومجموع هذه العمليات يخضع لمبادئ موجهة وقواعد تشكل منطق المنظومة. وكلما ازداد علم ما تقدما، واتسع ميدانه، واغتنى موضوعه، تحولت لغة هذه الدراسة كي تفسح المجال لعمليات جديدة، فتوضع المبادئ الموجهة موضع سؤال ويعاد النظر في منطق المنظومة بدوره. وهكذا فإن موضوعات الرياضة الحديثة، على سبيل المثال، من أعداد وأمكنة، ناهيك عن المجموعات، لم تعد على ما كانت عليه في الرياضيات الإغريقية. فإزاء تعميم مفهوم العدد، ابتداء من العدد الصحيح إلى الكسور، والأعداد السلبية فالجذرية، هناك تحول في لغة الرياضة، وأشكال جديدة من العمليات الرياضية ومنطق جديد.

بمقدار ما يزداد العلم تقدما، فإن التوازن بين جميع مستويات صرحه يصبح مهددا ابتداء من موضوع العلم حتى المبادئ الموجهة للدراسة. وعندما يكون التقدم

هائلا وينكشف ميدان جديد من الواقع، فإن المنظومة كلها تكون في حاجة إلى صياغة جديدة. فإمكاننا إذن أن نقول إننا ما أن نتخذ منظورا تاريخيا ونتخلى عن توهم عقل مطلق كي نفحص كيف بنى الإنسان عقله، من خلال تقدم مختلف العلوم، حتى ندرك أن قانون تقدم الفكر العقلاني هوالنمو عبر الأزمات الشديدة. فتاريخ العقل يعرف هو كذلك ثورات.

إذا كانت الصعوبات النظرية التي تثيرها الرياضيات والفيزياء المعاصرة تبدو وكأنها فضيحة من الفضائح في نظر بعض العقلانيين المتشبثين بتصور ثابت مطلق عن العقل، فعلى العكس من ذلك إن من يطبق على العقل مسلسل النسبية الذي يميز كل نهج عقلاني، لابد وأن يرى تمكن بالفعل من إدراك الواقع والإمساك به. وبهذا المعنى يمكن أن نقول إن الجدال الذي يقوم اليوم حول العقل دليل على حيوية الفكر العقلاني وتقدمه واكتساحه، وعلى المكانة التي مافتئ يتبوؤها لا في القطاعات التقليدية للفكر العلمي وحدها، وإنما حتى في مبدان الممارسة والحياة الاجتماعية.

إن مفهوم الجدال والمحاجة التي تقبل باختلاف الآراء وتضاربها يشكلان شرطا أساسيا للعقلانية. فلا عقلانية إلا إذا قبلنا أن جميع الأسئلة والقضايا يمكن أن تكون موضع جدال مفتوح عمومي ومتناقض. فليس هناك مطلق يمكننا أن نزعم باسمه إيقاف الجدال في لحظة معينة.

كان العقل الإغريقي يعبر عن نفسه أساسا في الخطابات. إنه كان عقلا خطابيا حالا في اللغة. وقد عمل مفكرو اليونان على إبراز مبادئ هذا العقل انطلاقا من تحليل أشكال الحجاج الشفوي والقواعد المتحكمة في استعمال اللغة. وقد بين عالم اللسانيات إميل بينفيست E.Benvéniste إلى أي حد قدمت مقولات منطق أرسطو على المقولات النحوية التي تميز اللغة الإغريقية، وكيف أنها لا تعبر عن حالة اجتماعية فحسب، وإنما عن واقع اللغة اليونانية في لحظة معينة. والحال أن منطق الخطاب هذا، هذا المنطق التحليلي للكلام، قد فقد اليوم كثيرا من قيمته وأهميته، على الأقل فيما يتعلق بالعقل المعاصر. وهذا العقل قد ابتعد عن لغة الكلام كي يتجه نحو لغة الرياضيات، ويقيم منطقا للعدد والكم عوض منطق المفهوم والكيف. ثم إنه توجه من ناحية أخرى نحو الملاحظة المنظمة للواقع، والفحص الدقيق للواقع. هذا التوجه المزدوج هو الذي جعل عقل اليوم ذكاء تجريبيا.

لا يعني هذا أن أشكال المعقولية القديمة لم تعد تحيا في مستويات أخرى من التفكير. ففي الحياة اليومية لكل منا، وفي أكبر جزء من حياتنا الاجتماعية، وعند كثير من الفلاسفة، وعند كل الساسة تقريبا، مازال عقل الخطاب هذا هو الذي يعمل.

إن هذا العقل اللفظي عقل تبريري إن لم نقل إنه لاهوتي. فبدل أن يتقصى الواقع لكي يفحص إلى أي حد تكشف عنه نظرياتنا، يأخذ على عاتقه إقامة حجج، على مستوى الخطاب، تبدو جميع القضايا بمقتضاها سهلة الحل، وجميع التناقضات

محلولة ملغاة. ولو نحن أردنا أن نصوغ في عبارة وجيزة توجه هذه العقلانية الخطابية، لقلنا إن الأمر يتعلق على الدوام بأن نبين أن ليس هناك مشكل فعلي، وأن الحقيقة تسكن الخطاب ذاته وأن الأمور على أحسن وجه. أما العقل التجريبي الذي يعتنقه العلم فهو على العكس من ذلك، عقل إشكالي. وهو لا يتقدم إلا بفضل تساؤل لا ينقطع وإعادة نظر في الواقع والنظريات بل في مبادئه ذاتها. فسواء أتعلق الأمر بمبدإ الجوهر، أو مبدإ الهوية، فإن كل هذه المبادئ قد وضعت موضع سؤال، وقد أعيد تأويلها بدلالة تقدم البحث العلمي.

J.P. Vernant **Religions, histoires, raisons**, F.M, Paris, 1979, pp. 79-103

I. 3. العَقْلُ عبرَ التَّاريخ

م. ع. الجابري

لنبدأ بالثقافة اليونانية فهي أسبق تاريخياً.

يقول كوسدورف: «يتحدد نظام كل ثقافة تبعاً للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والانسان والعالم وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع». وإذا نحن أردنا أن نتبين نظام الثقافة اليونانية كما يتحدد في خطابها الفلسفي وجب علينا الرجوع إلى كل من هراقليطس واناكساجوراس. لقد حدد هذان الفيلسوفان، كل على شاكلته، العلاقة بين الله والانسان والعالم بصورة تعبر فعلاً ليس فقط عن نظام الثقافة اليونانية كما عبرت عنه الفلسفة، بل أيضاً بصورة تستعيد، عقلياً، هيكل التصور الميثولوجي (الاسطوري) السابق للفلسفة والمباطن لها بصورة من الصور تختلف من فيلسوف لآخر.

كان هراقليطس - فيما يذكر مؤرخو الفلسفة - أول من قال بفكرة «اللوغوس» Logos أو «العقل الكوني». فلكي يفسر هذا الفيلسوف النظام السائد في الكون، بعيداً عن الميثولوجيا والأساطير، قال بوجود «قانون كلي» يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة الأبدية. والعقول البشرية تستطيع التوصل إلى معرفة صحيحة عن ظواهر الطبيعة إذا هي «شاركت» في العقل الكلي، أي إذا هي اجتهدت في البحث في نظام الطبيعة وأدركت ما يتصف به هذا النظام من ضرورة وشمول. لقد تصور هيراقليطس العقل الكوني La raison universelle على أنه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها، فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة للانسان، النفس لا بوصفها «جوهراً» مستقلاً متميزاً عن البدن، بل بوصفها مبدأ لحركته، منتشراً في جميع أجزائه. ولذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون بـ «نار إلهية لطيفة»، بل هو «نور إلهي»، هو حياة العالم وقانونه. والنفس البشرية قَبَسٌ من هذه «النار الالهية»، أي من هذا القانون الكلي الذي يسري في الطبيعة ويحكمها، فعليها إذن أن تعرف هذا القانون وتعمل بموجبه. ومن هنا كان الدين الحق في نظر هيراقليطس هو مطابقة العقل

الفردي ـ عقل الإنسان الفرد ـ للقانون الكلي الساري في الكون، أي للعقل الكوني أو الكلي.

وإذا كانت فكرة هيراقليطس عن العقل الكلي تميل إلى إقرار نوع من وحدة الوجود، باعتبار أن العقل الكوني هذا محايث للطبيعة غير منفصل عنها ـ فإن تصور آناكساجوراس لـ «النوس» Nous أي «العقل الكلي» أيضاً، يختلف من حيث إنه جعل منه مبدأ مفارقاً، غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها.

يرى أناكساجوراس أن الأجسام مركبة من أجزاء متشابهة تقبل القسمة إلى غير نهاية من حيث المبدأ، ولكن مع افتراض وجود أجزاء في غاية الصغر لا تنقسم، هي أشبه بالبذور الأولى، لا تدرك بالحواس وإنما تتصور بالعقل فقط. ولقد كان الكون في أول أمره عبارة عن خليط فوضوي من هذه البذور، عبارة عن «كاوس» Chaos أي عبارة عن عماء مطلق يشكل «الكل» الموجود. وإذا كان كثير من الفلاسفة السابقين قد قالوا بهذه الفكرة أو بما يماثلها فإن ما يتميز به آناكساجوراس، كما نوه بذلك كل من أفلاطون وأرسطو، هو قوله: «إن العقل هو الذي نظم كل شيء وأنه العلة لجميع الأشياء». ذلك لأنه كي يتمكن ذلك الخليط الأولي، أو العماء الكلي، من الخروج من عطالته لابد من قوة محركة تقوم بالفصل بين الأجزاء ثم الوصل بينها وإعادة تركيبها. وهذه القوة المحركة سماها أناكساجوراس «النوس» أو العقل (أو الروح). لقد بدأت هذه القوة المحركة عملها بإحداث حركة دائرية محدودة، أخذت بعد ذلك في التوسع ولازالت تتوسع، فتشكلت بفعلها النجوم والكواكب والأثير، وتمايز البخار والبارد واليابس والرطب والمضيء والمظلم والكثيف والخفيف. ومن انضمام هذه الكيفيات بعضها إلى بعض نشأت الأجسام المادية، ومن ثم مختلف الكائنات.

على أن هذا المبدأ المحرك الذي قام بـ «الدفعة الأولى» الضرورية لمسلسل النشوء والتطور ولم يكن مجرد قوة محركة، بل إنه «عقل» فهو يعرف ويعقل ذلك الخليط ـ العماء كما يعرف ويعقل ما تفرغ عنه من كائنات وما أقام من نظام. يقول أنا كساجوراس: «والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت، والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي وجدت والتي توجد الآن والتي سوف توجد، وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والهواء والأثير المنفصلين عنها».

العقل يحكم العالم. تلك هي العبارة التي تلخص فكرة اناكساجوراس ونظريته التي لا تترك أي مجال للصدفة، فكل شيء عنده نظام وضرورة. وإذا كان هناك مايبدو، كأنه مجرد مصادفة، أي غير خاضع للحتمية والضرورة، فليس ذلك راجعاً إلا إلى عجزنا عن اكتشاف سببه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فـ «النوس» ليس عقلاً يفكر وحسب، هكذا بعيداً عن العالم متعالياً، بل إنه أشبه بالنفس: هو

بالنسبة للعالم كالنفس بالنسبة للجسم، بل هو نفس كل ماله نفس، أو أن نفوس الكائنات الحية قَبَسٌ منه، ومع ذلك فهو غير محايث للطبيعة إذ يظل مستقلاً عنها خارجاً عن دائرتها. إنه عبارة عن نفس مستقلة تصدر عنها نفوس مستقلة كذلك.

وإذا كانت فكرة هراقليطس عن «اللوغوس» هي التي تأسست عليها الفلسفة الرواقية، بل كل الفلسفات التي تميل إلى نوع من وحدة الوجود، فإن فكرة آناكساجوراس عن «النوس» هي التي كانت وراء الثورة السقراطية، أعني فلسفة سقراط التي تأسست عليها فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو. ومهما يكن من أمر الاختلاف بين تصور كل من هيراقليطس وآناكساكوراس للعقل الكلي فإن القول بمحايثته للطبيعة أو انفصاله واستقلاله لا يغير من جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي (الذي يتنزل منزلة الاله في الديانات التوحيدية) وبينه وبين الإنسان. وهكذا نَجدُ في جميع الأحوال، داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولاً بوصفها معطى ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى «العقل» تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور. أما الإنسان فهو في جوهره قَبَسٌ من «العقل الكلي»، العقل ـ النظام، وهو يكتشف نفسه ككائن عاقل، في الطبيعة ومن خلالها. والفعل العقلي الجدير بهذا الاسم هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء. وفي الفلسفة اليونانية، عموماً، ما يصدق على جزء من أجزاء الكون يصدق على الكون بأسره، والعكس صحيح أيضاً. وهكذا فالطبيعة بأسرها ـ في نظر أرسطو، قمة الفلسفة اليونانية ـ قابلة لأن يتعقلها العقل على الرغم مما يكتنفها من فوضى ويرافق حوادثها من غموض. ذلك لأن العقل ـ بمعنى النظام ـ هو أساسها، ولأن من ينظر إليها بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل. ومن هنا كان العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو «ادراك الأسباب».

في هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في أوربا. يقول مالبرانش: «إن العقل الذي نهتدي به عقل كلي (...) عقل دائم وضروري(...). وإذا كان صحيحاً أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله». لقد بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على «القديم» متمسكاً بفكرة «العقل الكوني» متصوراً إياه على أنه «القانون المطلق للعقل البشري». وسواء نُظرَ إلى هذا العقل على أنه قائم بذاته مستقل عن فكرة الله، أو نظر إليه على أنه هو الله ذَاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها المطابقة، أو على الأقل المساوقة. ولقد انعكس هذا التصور حتى على اللغة، واللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني خاصة، حيث نجد كلمة ratio (أو ما اشتق منها مثل كلمة raison الفرنسية) تعني في آن واحد: العقل والسبب. يقول كورنو: أن كلمة raison (= عقل، بالفرنسية) تدل: تارة على ملكة للكائن العاقل، وتارة على علاقة بين الأشياء بعضها ببعض، بحيث يمكن القول إن عقل الانسان (أو العقل الذاتي) يتتبع ويدرك عقل الأشياء (أو العقل

الموضوعي) ... ».

وعلى الرغم من أن ديكارت قد فصل بين العقل والطبيعة فصلاً حاسماً بارجاعهما إلى طبيعتين مختلفتين : الفكر والامتداد، مكرساً بذلك ثناية صميمة على صعيد الوجود، فإنه سرعان ما اضطر إلى الجمع بينهما على صعيد المعرفة، لأنه بدون ذلك يستحيل الخروج من الشك وتأسيس اليقين. لقد قال ديكارت بوجود أفكار فطرية في العقل البشري (= المبادئ الرياضية خاصة) هي أساس المعرفة وأساس اليقين، وقال بخضوع الطبيعة لقوانين صارمة تجعل سيرها مثل سير الآلة المحكمة الصنع. وبما أنه جعل الفكر والمادة جوهرين مختلفين تمام الاختلاف فلقد لجأ في الربط بينهما، إلى الإرادة الالهية : فقوانين الطبيعة مساوقة بل مطابقة لقوانين العقل لأن الله جعلها كذلك. وهكذا يعود ديكارت إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة بشكل لا يختلف عما كان عليه الأمر عند فلاسفة اليونان إلا بإقحام الوساطة الإلهية إقحاماً يراد به حل المشاكل المنطقية التي تطرحها ثناية الفكر والامتداد.

أراد سبينوزا أن يتجاوز بصورة حاسمة تلك المشاكل ذاتها، فقال إن خطأ ديكارت كامن في القول بجوهرين اثنين، العقل والامتداد، هذا في حين أن الجوهر لا يمكن أن يكون إلا واحداً. وبما أن هذا الجوهر الوحيد علة لذاته ـ وذلك بالتعريف ـ فإن كل ما سواه هو : إما صفة له (كالفكر والامتداد) وإما حال يتجلى فيها (كالحركة والجسمية). من هنا كان هو «الطبيعة الطابعة» (أي الله بالتعبير الديني) من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو «الطبيعة المطبوعة» من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها. فالعقل والطبيعة (أعني نظامها وقوانينها) مظهران لحقيقة واحدة، وإنما يخطئ الفكر البشري في أحكامه بسبب عدم إدراكه إدراكاً تاماً للضرورة الكلية التي تحكم جميع الأشياء والظواهر، حيث لا صدفة ولا إمكان بل قانون كلي شامل هو ذاته «العقل الكوني» المحايث للطبيعة، المنظم لها، المتحكم في صيرورتها.

لم تكن هذه الرؤية التأملية التي صدر عنها سبينوزا لتنسجم مع الروح العلمية التجريبية التي أخذت تسود أوروبا في عصره، بل منذ جاليلو وبيكون. إن موقف سبينوزا يعزز مبدأ الحتمية الذي يقوم عليه الفكر العلمي ولكنه من جهة أخرى موقف لا يمكن للعلم أن يتبناه لأنه لا يستطيع أن يتحقق منه. لقد كان لابد إذن من إعادة تأسيس العقلانية الحديثة، التي أرسى دعائمها ديكارت وبلغت أوجها مع سبينوزا، بشكل يجعلها تستجيب ليس فقط للروح العلمية ولمقتضيات التجربة، بل بصورة تجعلها تفلت من خطر الشك الذي زرعه فيها هيوم حينما طرح مشكلة السببية، مشكلة العقل ذاته. لقد ظهرت الحاجة إذن ليس فقط إلى تأكيد التطابق بين العقل ونظام الطبيعة بل أيضاً إلى المصالحة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية انقاذاً اوحده الحقيقة ووحدة العقل معاً.

تلك كانت المهمة التي أراد كانط أن يضطلع بها من خلال سعيه إلى إعادة بناء العلاقة بين العقل ونظام الطبيعة على أساس معطيات العلم في عصره، العلم الرياضي والطبيعي.

لقد عاد كانط إلى ما يشبه الموقف الديكارتي ففصل بين العقل ونظام الطبيعة ليعود فيربط بينهما برباطات جديدة كانت تبدو أقوى وأمتن، خصوصاً وقد جعلها لا تستمد قوتها ومشروعيتها من أية قوة عليا تقف خارج العقل والطبيعة : ذلك لأنه بما أن الرياضيات كانت قد برهنت بالفعل في عصره على أنها الحروف الأبجدية التي يقرأ بها كتاب الطبيعة - كما كان قد بشر بذلك جاليلو من قبل - وبما أن الفيزياء كانت قد برهنت من جهتها، وبكيفية علمية، على أنها لا يمكن أن تحيا، بله أن تنمو وتتطور، بدون الرياضيات، فلقد ارتأى كانط أن التطابق بين العقل ونظام الطبيعة (=اليقين) يجب أن يمر عبر تلك الوحدة الصميمة بين الرياضيات والفيزياء.

ومن هنا تساءل : علام تقوم هذه الوحدة، وبعبارة أخرى : علام يقوم اليقين العلمي؟

عاد كانط إذن، إلى ما يشبه الموقف الديكارتي، فجعل العقل البشري المنظم للتجربة و «المُشَرِّع» للطبيعة، ولكن لا بما فيه من «مبادئ فطرية»، كما قال ديكارت من قبل، بل بوصفه هو نفسه جملة من القوالب القبلية (صورتا الزمان والمكان، والمقولات) التي هي عبارة عن قوالب فارغة تملأها الحدوس الحسية فتتحول إلى معرفة، هذه الحدوس التي تظل عمياء بدون تلك القوالب، حسب تعبيره. وإذن فالمعرفة اليقينية، وبالتالي التطابق بين العقل ونظام الطبيعة، تتوقف على ما تعطيه التجربة للعقل وما يمد به العقل معطيات التجربة.

إن العقل والتجربة كلاهما شاهد على الآخر : فإذا كان العقل هو «المُشَرِّع» فإن التجربة هي المختبر، إنها هي التي ترسم حدود المعرفة الصحيحة. ذلك لأنه لما كانت التجربة محدودة بحدود ما تمدنا به حواسنا، وبالتالي فلا تستطيع أن تتجاوز مستوى الظواهر، فإن المعرفة العقلية - اليقينية - لا يمكن أن تتعدى عالم الظواهر، أما وراء الظواهر، أو ما يسميه كانط بـ «الشيء في ذاته»، فذلك ما لا يحق للعقل أن يدعي الوصول إليه والتعبير عن حقيقته.

لم تكن هذه النتيجة التي انتهى إليها كانط لترضي الفلسفة، ولو أنها أرضت العلم إلى حين. هاجم هيجل فلسفة كانط النقدية لكونها فصلت بين «الظاهر» و«الشيء في ذاته»، بين الأشياء كما نتعرف عليها بواسطة احساساتنا، والأشياء كما هي في ذاتها، فجعلت العالم من نتاج الذات وطوقته بحدودها. إن هيجل يرى أن الأشياء التي نعرفها معرفة عقلية ليس الظواهر وحسب، وإنما هي كذلك «الشيء في ذاته». وبعبارة أخرى ليس هناك «ظاهر الشيء» و «الشيء في ذاته» بل هناك وحدة صميمة بينهما، فالشيء هو هذا وذاك معاً، وهو قابل لأن يدرك بالعقل، هكذا في كليته.

انطلق هيجل، اذن، من مبدأ أساسي هو : «كل ماهو واقعي عقلي وكل ماهو عقلي فهو واقعي». وهذا معناه أن ليس هناك في الوجود شيء لايقبل التفسير بالعقل، وإن كل ما يقبل التبرير العقلي فهو موجود ضرورة. ذلك لأن وجود الشيء معناه صدوره عن سبب فاعل وسبب غائي، رتعقل الشيء معناه إدراك سببه الفاعل وسببه الغائي.

هذا من حيث المبدأ، أي من حيث المنطق وحده. يبقى بعد ذلك نقل هذا المبدأ من المستوى المنطقي إلى المستوى الواقعي حتى يمكن إقامة الدليل فعلاً على تطابق العقل مع نظام الطبيعة، أي على قابلية كل شيء في الكون للتبرير العقلي. هنا تتدخل مسلمة ثانية وضعها هيجل، مقدما لها على أنها نتيجة التحليل، مسلمة تقول بأن الحركة في الكون وصيرورته خاضعة لقانون حتمي يتجه بها إلى أعلى مراتب التقدم، إلى قمة التطور، إلى تحقيق المطلق، أي تحقيق العقل الكلي (أو الفكر أو الله) في العالم وتحقيق العالم في العقل.

لقد نظر كانط إلى قضية المعرفة، إلى العلاقة بين العقل والطبيعة، نظرة جامدة فوقف عند مستوى الخبرة، أي مستوى الظواهر كما تبدو ممتدة ساكنة : أما هيجل فقد نظر إلى نفس المسألة نظرة دينامية، نظرة تاريخية. فـ«الشيء في ذاته»، ليس يعطيه الحس لأنه ليس من عالمه بل يعطيه العقل والتاريخ. من هنا ستصبح المطابقة قائمة ليس فقط بين العقل والطبيعة بل أيضاً بين العقل والتاريخ، بل إن الطبيعة نفسها ستغدو مجرد مظهر من مظاهر تطور العقل عبر التاريخ. لقد بلغ هيجل بالعقلانية الغربية أعلى قممها : لقد أحل العقل محل التاريخ وأحل التاريخ محل العقل بأن «أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة» فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطبيعة لا مجرد مسألة منطقية، كما كان الشأن من قبل بل أصبح مسألة صيرورة ومصير، مسألة «واقع» يتحقق عبر التاريخ.

قد يبدو من هذا العرض السريع الذي رسمنا من خلاله الاطار العام لفلسفة كل من كانط وهيجل أن الأول منهما كان أقرب إلى العلم من الثاني، وبالتالي أقرب إلى الحقيقة الموضوعية. هذا صحيح ولكن من حيث المظاهر فقط : إن العلم كما كان في عهد كانط، بل كما كان يعرفه كانط، يعطي له الحق على هيجل. ولكن كما سَ «يصير»، أي كما سيعرفه التاريخ من بعد كانط مباشرة، كان يؤيد موقف هيجل. إن كثيراً من الأشياء التي كانت تدخل في عهد كانط في إطار ما أسماه بـ«الشيء في ذاته» قد أصبحت الآن ومنذ زمن طويل من قبيل «الظواهر». لقد قيد كانط نفسه بعلم عصره فاستلهم منه إطار فلسفته، وأسس على فروضه مسبقاته وقبلياته. ولكن العلم سرعان ما عمل على تمزيق ذلك الأطار ونسف تلك المسبقات. لقد شيد كانط صرح فلسفته على مسلمات فيزياء نيوتن فاعتبر الزمان والمكان إطارين مستقلين عن التجربة وظروف المجرب ... وستأتي نظرية النسبية، مع مطلع هذا القرن، لتقول بنسبية الزمان

والمكان وتعلقهما بالمنظومة المرجعية للملاحظ، كما ستأتي نظرية الكم «الكونتا» لتجعل الاحتمال يحل محل الحتمية.

لقد تغيرت جذرياً، مع الفيزياء الذرية مفاهيم العقل ومبادؤه، تلك المفاهيم والمبادئ التي كان يُنَظمُ بها التجربة (مثل مفهوم الحتمية ومفهوم الزمان ومفهوم المكان) فصار لزاماً عَليه أن يغير فهمه لنفسه. ، هل العقل شيء آخر غير مفاهيمه وأدوات عمله؟

م.ع. الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 18-23.

I. 4. تَطَوُر العَقْل الغربي

محمد أركون

ينبغي أن نعلم أن العقل في أوروبا الغربية قد أخذ يقلع حضارياً بدءاً من القرن السادس عشر أو السابع عشر. بدءاً من تلك اللحظة راح ينطلق على أسس جديدة غير التي كان يعرفها سابقاً. مرة أخرى أعود إلى سبينوزا وديكارت. ماذا فعلا في القرن السابع عشر؟ لقد حررا العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي المسيحي. بدءاً من تلك اللحظة أخذت أوروبا تتفوق على العالم الإسلامي بشكل لا مرجوع عنه. بدءاً من تلك اللحظة راح التحرير الكبير للروح والعقل يحصل تدريجياً. ومافعلاه لا يقدَّر بثمن. لقد أعطيا الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية بعد أن انتزعاها انتزاعاً من براثن العقل اللاهوتي القروسطي. هل تعلم ماذا يعني ذلك، وماهو حجم الثورة الانقلابية التي يشكلها في تاريخ الفكر؟ بالطبع ليسا هما وحدهما من فعل ذلك، وإنما كل الجيل الذي تلاهما أيضاً، أي جيل فولتير وديدرو وروسو والموسوعيين وكانط والإنكليز من قبل... ماذا نقصد بالاستقلالية الذاتية هنا؟ نقصد بأن الذات البشرية هي التي أصبحت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم النجتمع على مسؤوليتها الخاصة.

أصبح التشريع وسنّ القوانين مسألة بشرية بحتة. وهذا شيء لم تكن لتتجرأ عليه إطلاقاً في العصور السابقة. ماكان الإنسان يجرؤ أبداً على أن يصبح هو معياريته الخاصة ويستقلّ عن المعيارية الخارجية عليه والتي تحكّمت به طيلة قرون وقرون. وبالتالي فإن مكانة العقل اختلفت كلّيا عمّا كانت عليه في العصور الوسطى. أصبحنا الآن أمام عقل جديد، أقصد أمام عقلانية جديدة هي التي أمّنت للغرب تفوّقه على جميع شعوب الأرض. هذا شيء ينبغي أن يُقال وأن يُوضّح لكي نفهم سرّ تفوق الغرب. وهكذا انتقلنا ـ أو قُلْ انتقلت أوروبا ـ من مرحلة العقل اللاهوتي القروسطي إلى مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي.

وكذلك الأمر، فإن أوروبا تنتقل الآن من مرحلة العقل الكلاسيكي المرتكز على اليقينيات المطلقة إلى مرحلة العقل النسبي أو النقدي الذي يعود على نفسه باستمرار من أجل تصحيح مساره أو تعديله إذا لزم الأمر. وهو ما يدعوه بعضهم الآن

بعقل ما بعد الحداثة، أي عقل أكثر تواضعاً، ولكن أكثر دقّة وحركيّةً في آن معاً (عقل ما بعد انهيار الأيديولوجيات الكبرى واليقينيات الراسخة). ولكن هذا العقل الجديد لا يتراجع عن بلورة المعرفة أو الإيمان بإمكانية التقدّم. وإلاّ فإنه يسقط في هاوية العدمية والضياع.

وبعض فلاسفة أوروبا المعاصرين سقطوا في ذلك. الفرق الوحيد بين عقل الحداثة/ وعقل مابعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة. إنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة، قد تدوم طويلاً أو كثيراً، ولكنها حتماً لن تدوم أبدياً. أما سبينوزا وديكارت فكانا يعتقدان بأن العقل يُمكن أن يصل إلى حقائق مطلقة ويقينية أو نهائية.»

محمد أركون **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة هاشم صالح
دار الطليعة بيروت 1998 ص 316-317

5.I. تَطَوّرُ العَقْلانيّة

ج أولمو

في بداية القرن الثامن عشر، أخلت العقلانية المطلقة الديكارتية المجال أمام العقلانية النقدية لكانط، لقد نقل ديكارت أفلاطون عندما جعل العقل الإنساني، المعبر عنه في الخلق الرياضي، صورة من العقل الإلهي، وهذا هو السبب في أن العقل الإنساني ينطبق بالضرورة على الخلقية، التي هي من عمل الإلهي. وبذلك نكون متأكدين من فهم العالم، فقوانين الطبيعة مماثلة لقوانين الفكر، لأن كليهما إسقاط لنفس العقل المطلق.

وبالنسبة لكانط ـ على العكس ـ فإن شروط التجربة الظاهرية هي التي تفرض بالضرورة على الطبيعة قوانين العقل، لأننا لا ندرك من العالم إلاّ ماهو مطابق لقوانين العقل، إن على الطبيعة أن تمتثل لأطر العقل حتى تتم معرفتها. وذاك هو الحل النقدي لمشكل المطابقة.

إن بين عقلانيتي ديكارت وكانط شيئا مشتركا هو الاعتقاد في وجود مضمون العقل. وهي البداهات أو الطبائع البسيطة عند ديكارت ـ مقولات أشكال قبلية للحدس لدى كانط. لدى كلٍ منهما إذن هناك معطى عقلي.

ليس للعقل، بالنسبة للعلم المعاصر، مضمون دائم، ليس هناك معطى عقلي. لم يعد العقل يعرف كمجموعة من المبادئ: إنه القدرة على القيام بعمليات تبعا لقواعد... إنه أساسا نشاط وفعالية. إن العقلانية هي إذن اليقين في أن النشاط العقلي سيتعرف كيف تنشأ منظومات تنطبق على ظواهر مختلفة.

J.Ulmo, **La pensé scientifique moderne** p. 253-254

I .6. ثوابت العقل الغربي

محمد عابد الجابري

لنبدأ أولاً باستخلاص ما يمكن اعتباره ثوابت العقل اليوناني ـ الأوروبي :

إنه على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هيراقليطس إلى اليوم فإن هناك ثابتين اثنين ينتظمان خط سير ذلك التطور، ويحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الإغرقية الأوروبية.

هذان الثابتان هما :

أ ـ اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة،

ب ـ والإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن اسرارها من جهة ثانية.

الثابت الأول يؤسِّس وجهة نظر في الوجود، والثابت الثاني يؤسس وجهة نظر في المعرفة، ولهذا ـ فقط ـ فصلنا بينهما. أما في الواقع فهما يشكلان معاً ثابتاً واحداً قوامه تمحور العلاقات في بنية العقل الذي نتحدث عنه حول محور واحد قطباه : العقل والطبيعة.

والذي لاشك فيه هو أن القارئ قد لاحظ غياب الإله، أو أية قوة أخرى مفارقة، كطرف ثالث. والواقع أنه سواء فحصنا بنية الفكر الميثولوجي عند اليونان قبل الفلسفة، أو بنية العقل الذي أسسته الفلسفة اليونانية، أو حللنا بنية الفكر اللاتيني المسيحي أو بنية الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، فإننا سنجد أن الإله لا يشكل طرفاً ثالثاً فيها مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والإنسان. أن الآلهة في الميتولوجيا اليونانية لا تظهر إلا بعد تمفصل العماء الكوني إلى كواكب ونجوم وأرض وسماء ... الخ، فهي متصورة، داخل هذه الميتولوجيا، على غرار الانسان. أما في الفلسفة فلقد سبق أن لاحظنا عند هيراقليطس واناكساجوراس أن فكرة الإله ترتبط بنظام الطبيعة الذي عبر عنه بـ«العقل الكوني» (اللوغوس بالنسبة لهيراقليطس والنوس بالنسبة لأناكساجوراس)، وسواء كان هذا العقل ـ الإله محايثا للطبيعة أو مفارقاً لها، فهو في الحالتين معاً نظام، قوة منظمة، تتدخل لاضفاء النظام والتميز على شيء موجود، هو الطبيعة في حالة العماء الأول، حالة الفوضى واللاتميز. وهكذا فالطبيعة في حالتها الأولى تلك توجد مستقلة عن هذه القوة المنظمة : العقل أو الإله. إما مثال الخير (إله أفلاطون) فهو وإن كان على قمة الهرم الذي تشكله المثل العقلية فإنه هو ذاته من جنسها، إنه قمة العقل. أما الطبيعة، في حالتها الأولى، فهي لا تتوقف في وجودها عليه، بل إن وجودها مستقل عنه تماماً، ومن طبيعة مختلفة ولذلك إفترض أفلاطون إلهاً آخر هو الإله الصانع. إما إله أرسطو «المحرك الأول» فهو يبدو وكأنه مجرد فرضية «علمية» لتفسير مبدأ الحركة، فهو من هذه الناحية مجرد «مطلب» منطقي أكثر منه شيئاً آخر. وحتى الصورة الميتافيزيقية التي ترسمها لنا عنه بعض كتابات أرسطو

فإنها تجعل منه عقلاً مشغوفاً بنفسه معرضاً عن كل ماعداه، جاهلاً لكل شيء آخر غير ذاته هو، فهو العقل والعاقل والمعقول. وأما في اللاهوت المسيحي فإن تجسد الله في المسيح جعل منهما طرفاً واحداً في مقابل الطبيعة، الطرف الثاني. هنا أيضاً يقف الله والانسان في قطب والطبيعة في قطب مقابل. تبقى أخيراً الفلسفة الأوروبية الحديثة التي جعلت من الله إما قوة مندمجة في الطبيعة، وفي هذه الحالة فهو المظهر النظامي فيها (سبينوزا، هيجل)، وإما قوة منفصلة عن الطبيعة، وفي هذه الحالة ينظر إليه على أنه سبب اتساق مبادئ العقل وقوانين الطبيعة. إما في العلم الحديث والمعاصر ففكرة الإله مستبعدة تماماً، ولكن دون أن يعني هذا بالضرورة عدم الاعتراف بوجوده.

هذا على صعيد الوجود، أو المستوى الانطولوجي. أما على صعيد المعرفة، أو المستوى الابيستيمولوجي، فإن الإيمان بقدرة العقل على تفسير الطبيعة معناه: الثقة به ثقة كاملة. هذا الإيمان هو الذي تأسس عليه المنطق الأرسطي الذي يعرف نفسه بأنه مجموعة من القواعد إذا راعاها الانسان عصمته من الخطأ، وهذا الإيمان نفسه هو الذي أسس ويؤسس العلم الحديث والمعاصر: ألم يقل جاليلو إن كتاب الطبيعة إنما تمكن قراءته بحروف الرياضيات وهي إنشاء عقلي خالص؟ الم يؤسس ديكارت فلسفته على فكرة البداهة العقلية؟ ألا يعتمد العلم المعاصر، سواء عند معالجة عالم الذرة أو عالم الفضاء الأوسع، على الصياغة الاكسيومية أي على الانشاءات الذهنية التي يشيدها العقل البشري انطلاقاً من مقدمات يضعها وضعاً، ودون الالتفاف خلال عملية البناء إلى أي شيء آخر سوى حرصه الشديد على تجنب التناقض مع نفسه، مع فروضه ومايلزم عنها من نتائج؟

وقبل ذلك وبعده، الم يطابق كل من هير اقليطس وآناكساجوراس ومن بعدهما كل الفلسفة اليونانية والأوروبية الحديثة بين العقل ونظام الطبيعة؟ ألا يفهم العلم المعاصر العقل على أنه جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما... الشيء الذي يعني ضمنياً المطابقة بينه وبين قواعد الموضوع؟ وأخيراً وليس آخراً ألا تقول الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة والعلم المعاصر بهذه الحقيقة وهي أن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة التي هي ذاتها «عقل»... بمعنى نظام أو قوانين؟

محمد عابد الجابري **تكوين العقل العربي** دار الطليعة بيروت 1984 ص 27-28

I.7. الحركةُ العقلانيَّة

كرين بريتون

الحركة العقلانية هي القوة التي كانت بدورها عامل هدم وبدت في السنوات الأولى من العصر الحديث أقل وضوحاً وقوة من الحركة البروتستانتية والحركة الإنسانية وإن تأكد على المدى الطويل أنها أهم شأناً وأقوى فاعلية. لقد أطاح المفكر العقلاني بجانب كبير من المسيحية الكاثوليكية التقليدية فاق كثيراً ما فعله البروتستانتي

أو الإنساني. إنه لم يقنع بإسقاط ماهو غيبي أو خارق للطبيعة من عالمه، بل كان مستعداً لكي يضع الإنسان نفسه برمته داخل إطار الطبيعة أو «الكون المادي» ورأى في الحقيقة أن على الانسان أن يهدي نفسه وفق معايير عن الصواب والخطأ. وذهب العقلانيون خلال القرنين الأولين من عصرنا الحديث إلى أن هذه المعايير هي ثابتة ويقينية، وأن الناس اهتدوا إليها ولم يصنعوها. ولكن إذا كان الإنسان المسيحي في العصور الوسطى وجد هذه المعايير في العرف وفي السلطة وفي كل ماكان خارج العقل، فإن المفكر العقلاني جد في البحث عنها وراء المظاهر والعرف والتباينات الظاهرية، وعمل على الاهتداء إليها بفضل البحث المثابر الدؤوب الذي اكتشف فيه العقل المنطقي أن الحقيقة الرياضية تكمن وراء مظهر مبتذل في أشكاله وألوانه. ولم تعان النزعة العقلية من أي من التناقضات البينة التي عانت منها البروتستانية و الحركة الإنسانية ـ اللهم إلا إذا كنت في حقيقة الأمر شكاكاً واقعياً بحيث ترى تناقضاً في محاولة تصور أي نوع من النسق المرتب للخبرة البشرية عن هذا العالم. والنزعة العقلانية مدينة بالكثير، حتى في هذه السنين، في تعاظم مكانتها تدريجيا وببطء لإنجازات العلوم الطبيعية. وأخيراً حينما نجح العلم على يد نيوتن في رسم مخطط كامل مذهل عن الكون، هو مخطط يمكن اختباره رياضياً، ساعد على التنبؤ الصحيح، هنا كان المسرح مهيأ للنظرة العقلانية الجديدة عن العالم، ووضع كوزمولوجيا جديدة [نظرة عن نشأة الكون وبنيته العامة وعناصره ونواميسه] مخالفة تماماً القديس أغسطين أو القديس توما الاكوني كاختلاف نظرتيهما عن نظرة الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد.

كرين برينتون : **تشكل العقل الحديث** سلسلة عالم المعرفة الكويت العدد 82 ص 164-165.

I. 8. العقل وأوثانه

مانويا دوديكي

I. عقلٌ وفلسفة

كانت الفلسفة الكلاسيكية تطرح، تقليديا، ثلاثة أسئلة أساسية. في الميتافيزيقا أو «الفلسفة الأولى» كانت تتساءل السؤال الآتي : ماهو الواقع الأصلي : المادة، الحياة أو الروح؟ في الإتيقا (مبحث الأخلاق)، كانت تتساءل عن ماهية القيم. إلا أن هذين السؤالين كانا يتوقفان، كلية، على السؤال الثالث الذي ينصب على التساؤل عن مصداقية المعرفة. فهل بمقدور الفكر الإنساني معرفة الحقيقة بمعنى امتلاك الواقع وفهمه؟

عكس اللاهوت الذي كان يعتقد في حقائق مُنَزَّلة، فإن الفلسفة، بمعناها الصرف أو على الأقل تلك التي ظهرت إلى الوجود مع الإغرَيق وطبعها الغرب بدمغة النقد، توكل للفكر البشري مهمة البحث عن الحقيقة. إذا نحن أقررنا بهذه المسلمة

نكون قد سلمنا معها بأن أداة الفلسفة، في بحثها هذا، هو العقل الذي يأخذ الحدس بيده.

نقصدُ بالعقل، بشكل خاص، قدرة الفكر على ملاحظة ومعرفة الأحداث البشرية أو الطبيعية كما هي وقعت، بالفعل، في الماضي أو كما هي تقع، فعلا، في الحاضر وقوعا يسمح لنا ببلورة الثوابت المتحكمة فيها والناظمة لها، ويجعلها، من ثمة، قابلة للتنبؤ. يلاحظ العقل، على سبيل المثال، كيف ظهر الإنسان على وجه الأرض عبر سيرورة تطورية بطيئة أو مفاجآت مباغتة. ينطلق العقل، إذن وبالضرورة، من الجهل لكونه يفترض أن الأجوبة المعطاة، سلفا، هي أجوبة خاطئة. ولأن هذه الأخيرة هي أساس كل الأساطير التي وجدت منذ غابر الأمان، فإن العقل، يبدأ أول ما يبدأ، بالتشكك في الوقائع التي ترويها هذه الأساطير. يترتب عن هذا الذي قلناه أن العقل نهج، ومنذ قرون وبشكل لا محيد عنه، طريقا لادينية في الغرب. كان يتم تصنيفه، أيضا، على أنه بروميثوسي أوفوستي، كما فعل ذلك (شبينغلر).

تسلح العقل، بمعناه الغربي في بادئ الأمر، بمقولات نظرية كالعلة والمبدأ كان أول من صاغها هم الفيثاغوريون وعمل (أرسطو)، من بعدهم، على اختزالها إلى العدد أربعة. إلا أنه كان ينظر إلى هذه الأسباب والمبادئ كمقولات جوانية ومن ثمة، فهي مفصولة عن المعرفة الاختبارية والحسية. يقول (أرسطو) بهذا الصدد: «ليس امتلاك المهارات هو الذي يجعل الزعماء (أو القادة) أكثر معرفة من غيرهم بل وامتلاكهم للنظرية وإحاطتهم علما بالعلل»، ويتابع قائلا: «إن أهل التجربة يعرفون، فقط، أن شيئا كائن لكنهم لا يعرفون لمَ هو كائن؟».

إن التبخيس من شأن الحواس التي «لا تقول لمَ شيء ماهو كذا وليس كذا، مثلا: لم النار حارة، بل تكتفي بمعاينة كونها حارة»، أقول إن هذا التبخيس يجعل من المعرفة النظرية التي تحصل من خلال البحث في العلل والمبادئ علما خاصا بالفهم الخالص. فوق ذلك، بما أن المعرفة بعلة شيء ومبدئه يسمح لصاحبها بممارسة التعميم وإنتاج معرفة ذات طابع كوني (معرفة كونية)، فإن المعرفة الفلسفية القائمة على هاتين المقولتين (علة ـ مبدأ) تتبدى، بفعل قوتها، كمعرفة شبه إلهية. كان (أرسطو) يعلن، بهذا الصدد، بأن الفلسفة هي «أكثر من معرفة بشرية»، ويضيف: «إن الله أو لنقل، على الأقل، الإله هو الذي بمقدوره، بالدرجة الأولى، امتلاكها»، وفي لهجة أكثر تواضعا يردف: «إن ذاك الذي كان السباق إلى العثور على معرفة خالية من الحواس المشتركة لهو قادر على إثارة إعجاب الناس به».

تعني كلمة نظرية، في الأصل الإغريقي: تأمل. ولأنها كانت تعتبر علما شبه مقدس، فإن الفلسفة تطلق على كلمتي: علية وكونية علم الغايات. لهذا العلم الذي «يعرف لأية غاية يجب على كل شيء أن يكون» ومن يكون «الخير الأسمى». بهذا المعنى، تكون الفلسفة الإغريقية، بكاملها، عبارة عن لاهوت.

II ـ العقلُ والتَّفكير

تتحدد مَهَمة نقد المعرفة إذن في تقييم إنجازات العقل. إذا استثنينا ثلة من الوضعيين، وبالأخص، (أوغست كونت) الذي كان ينفي قدرة العقل، مهما كان، على مبارحة شرنقته الخاصة، حتى يتمكن من معاينة ذاته من خارج، فإن الفلاسفة ـ ومنذ (أفلاطون) ـ يقولون بأن سلوكات العقل قابلة للملاحظة. نسمي تفكيرا وفهما قدرة الفكر الإنساني على المزاوجة (يقصد الجمع بين ملاحظة الذات للموضوع وملاحظة الذات لنفسها والذات هنا هي العقل) [مترجم]، هذه المزاوجة التي تمكنه من الحكم على عادات وأعراف العقل.

فحتى نتمكن من معرفة القوانين والأمم والمؤسسات والفنون والنباتات وما إلى ذلك، كنا نقر، منذ عصر النهضة، بأنه لا مناص من معرفتنا، أولا، بنشأتها، طفولتها وشبابها ونضجها ثم أفولها وموتها. ومنذ (داروين) و(نيتشه) لازلنا نقر بذات الإقرار: بإجهادنا أنفسنا لمعرفة أصل وتطور وسيرورة العقل ذاته يكون العقل، إذاك في مستوى قياس وزنه والحكم على نفسه. وهذا ما أطلق عليه، بالذات، علم النسابة (جينيالوجيا): هذا الجنس من المعرفة الذي لا تنفتح مغاليقه إلا بمفتاح اسمه التاريخ.

إلا أن التاريخ، بحد ذاته، جامد لا حراك فيه وهو ما يدفع دفعا إلى تأويله (أي استنطاقه(م)) لكي تنبعث فيه الحياة ويكتسي معنى. يقول (ديكارت) في هذا المنحى: «لن نكون أبدا فلاسفة إذا نحن قرأنا كل استدلالات أفلاطون وأرسطو وعجزنا، بعدها، عن إصدار حكم جازم في معضلة معينة. سوف نبدو، حينها، كما لو كما تعلمنا التاريخ لا العلوم».

ويكتب كانط، من جهته، قائلا: «هناك من لا يعرف من الفلسفة إلا تاريخها ويعتقد بأنه فيلسوف (...) على مثل هؤلاء، دائما، أن ينتظروا حتى يفرغ أولئك الذين يجتهدون للاعتراف من منهل العقل ذاته، ويأتي، بعد ذلك، دورهم لإخبار العالمين بما حصل».

لكي نصل إلى ذلك «الحكم الجازم» بالمعنى الديكارتي أو نلج إلى «مصادر العقل» يتعين على التفكير، بمعناه الصرف، أن يتمخض، أولا، من تلقاء نفسه، عندئذ فقط، سوف يكون في مستوى تاريخ الفعل وحاملا لدلالة وطالما يتطهر العقل فسوف يستمر في الاستعانة بمعايير التحقق مما هو حقيقي (صحيح) المتحدرة من الحكم (أو الأحكام) اللانقدي. سوف يتأسس إذن على موازين وثوقياته المنفلتة من الإدراك والمغمورة في اللاشعور. يكون بمقدور العقل الذي لم يتطهر بعد من وثوقياته ولا شعوره، مثلا، أن يزن نوع المعرفة التي تقيمها الحجة المدعاة «تجريبية»، حق وزنها تماما كما أن معرفة لاهوتية لن تحكم على نفسها إلا اعتمادا على مفاهيم من قبيل: الإله، اللطف، الخلاص ومقولات أخرى ضامنة لتماسك داخلي لتلك المعرفة، ولن

يحدث أن تضع أبدا موضع المسلمات الأساسية التي هي قوام معتقداتها . ذات الشيء يصدق على الفلسفة التي لم تستأنس بعد «إيمانها العقلاني» بل قد ترى في عمل كهذا فعلا جنونيا شبيها بلاعب شطرنج ينازع قواعد الشطرنج!

عندما يحصل للعقل أن يتساءل عن مصدره فإنه يتصور تارة نفسه منزلا من السماء - وهو ما يعني أنه غير قابل للتغيير و «فطري» - وتارة أخرى يتصور ذاته مستخلصا من دروس التجربة وأن الأشياء «تنطق عقلا» بطريقة تلقائية دون أن يتساءل ماذا فعل الإنسان ليجعل من المادة كائنات ناطقة . يتأرجح نقد المعرفة العقلانية إذن بين مستويين رفيعين ل «الحقيقة» : الواقع والأسطورة النظرية . كانت المعرفة العقلانية دائما إذن موزعة - طيلة قرون وقرون - بين سلطتين متعارضتين ، وتمزقها أو توزعها هذا أشبه ما يكون بمتقاضيين قاضى أحدُهما الآخر أمام أنظار محكمة لاوجود فيها لقاض يحكم ! تكمن المهمة الأساسية للتفكير في عمله من أجل امتلاك نظرة عن المعنى الذي يكتسبه المصدر المزدوج الذي ينسبه العقل لنفسه في غياب إمكانية التعالي تجاه العمليات الخاصة التي يقوم بها . هو ذا بالذات ما يجعل من الفلسفة علما إعداديا ، فهو يعد صاحبه للنقد بحسبانه تطهيرا مستمرا للفهم . نسمي كاتارسيسية ، (وهو ما يعني ما من شأنه أن يطهر (م)) - الممارسة النقدية الفلسفية الخالصة . والفلسفة ، من حيث هي نقد ، بالدرجة الأولى - هي علم المنهج أو تخصص معرفي اسمه التفكير . يجب ألا ننسى ، بهذا الخصوص ، أن مصطلح «توليدي» ، كان يطلق منذ أفلاطون على فعل توليد لفهم خاص بممارسة فعل التفلسف .

إن نظرة متعالية إلى التأرجح الذي يمارسه العقل بين حدي النظرية والتجربة سوف تسعى جاهدة إلى الغطس في هاوية الذاتية التي تعتمد الفكرة كوسيلة تعبير ، وهو ما سيفضي بها إلى معرفة نقدية بالأوثان المثالية والمثل .

إن معرفة أعمق بذاتية الأفكار ونمط الذهنية الإسقاطية التي تؤسس العقلانية كمعتقد مرتبط بمنطق الفكرة (الأدلوجة) ، تشترط فصلا أكثر عمقا من ذلك الذي دشّنه الإغريق ، ومن بعدهم كانط بين العلم من جهة أولى والمعتقد من جهة ثانية .

III . فعلُ : «فهم»

لمدة طويلة ، حققت شجاعة العقل وفضوله في مجال العلوم إنجازات باهرة . لكن من حقنا أن نتساءل : لما اكتشف الإنسان القوانين الدقيقة الخرساء المنظمة لعالم الطبيعة ، ألم يحصل أن وقع الفكر البشري ضحية إغراء ذهب به إلى أن يجعل من الدقة البالغة هذه التي حققتها المعرفة تفسيرا يبدو أن ما أصبح قابلا للتنبؤ صار ناطقا . فقد كان إخضاع الإنسان للطبيعة مكلفا جدا إلى الحد الذي جعل الفهم ينصاع ويرى في النجاح الذي حققه دليلا على قابلية كل شيء للفهم . توهم الإنسان بأن التواتر الذي تتحقق به الأشياء الجامدة ، ذلك التواتر الذي عبر عنه بصيغ رياضية مناسبة

كفيل بأن يحل محل التفاسير الأسطورية الدينية. أصبحنا إذن أمام خطاب قوامه المعنى وقوام هذا ليس شيئا آخر سوى العقل والمنطق. إلا أن الوقائع لا تنطق بنفسها بالدال الذي تعبر عنه وتحمله. فبعد أن انتزعت الظواهر الطبيعية من قبضة الأحاجي، اكتشف التفكير الفلسفي مهمة جديدة وصعبة هي التفكير في المعنى ذاته الذي تكتسيه مقولة الحقيقة التي كان العقل الكلاسيكي قد شيدها على مقولة منطق الطبيعة التي تلتقي، بأعجوبة، مع مقولة أخرى تليدة هي : المنطق الفطري الكامن في الفكر الإنساني. لهذا السبب ذاته أدخل (هايزنبرغ) إلى الفيزياء الذرية مفهوم «علاقات الارتياب» أملا في فهم شيء ما في عالم الذرات «وهو ما رأى الفيزيائي الذري الدنماركي الشهير (نيلز بور) بأنه عندما يحصل ذلك» حينها، فقط، سنفهم ماذا يعني فعل : «فهم»!

يقر عدد من علماء الفيزياء، اليوم، بأنه ليس في مقدورنا أن ندعى، في نفس الوقت، بأننا نفهم شيئا ماديا ونفسره، ذلك أننا لا نفهم، حقا، إلا ما يتحرك يحافز وهو ما يعني ما يستجيب، في حركته، لغاية ما. والحال، أن المادة ليست لها غاية قابلة للمعرفة وهو ما يترتب عنه أنها ليست حاملة لدلالة محددة، ليست خاضعة، من ثمة، لتفسير، بل وهنالك خطورة في جعلها تخضع ـ لاشعوريا ـ لغايات داخل لغة إحيائية غير مراقبة بما فيه الكفاية والتي ورثها العلم عن اللاهوت وعلم النفس.

في حوار مع (فولف كانغ بولي) حول المعنى الذي قد يكون لقابلية شيء ما للفهم من الناحية النظرية، يقول (هايزنبرغ) : «عندما نشاهد طائرة تحلق في السماء، يمكننا، لحظة المشاهدة، القيام ـ وبدرجة معينة من اليقين ـ بعملية حسابية تسمح لنا بالتكهن بالنقطة التي ستصل إليها بعد ثانية من الزمن. لكن لا يعني هذا أننا فهمنا شيئا في المسافة التي قطعتها الطائرة. لا يتحقق لنا هذا الفهم إلا عندما ندخل في نقاش مسبق مع ربانها فيدلي لنا بتفسير عن الهدف من تحليق طائرته، عندها فقط سنفهم، بشكل واقعي، مسافتها». تلعب النظرية، بشكل تعسفي ولا شعوري، دور ربان في عباب الكون. إنها لا تقود ذلك الترابط المغلط بين رتابات المادة والفهم المدعى «طبيعيا».

إن معاينة هايزنبرغ هذه، على بساطتها ـ وهو الذي كان يحلم بإدخال الغائية إلى الفيزياء الحديثة ـ تندرج، في واقع الأمر، ضمن تقليد في التفكير الفلسفي في الموضوعات الفيزيائية دام طيلة أربعة وعشرين قرنا. فالعلم الحديث، وعلى الرغم من غنى وتعقد ودقة معطياته، يشهد أزمة عميقة بخصوص الوضع الإعتباري (المنزلة) الذي يتبوأه (أو يجب أن يتبوأه) التفكير النظري بداخله، وهو في هذا لا يعدو أن يصطدم، مجددا، بالمشكلة الأساسية المرتبطة بمعقولية العالم التي سبق أن طرحتها الفيزياء الغائية الساذجة لكل من فيتاغور، وأرسطو وأفلاطون. يمكن أن نستدل على ما نقول بمثال : «لو وضعنا جاهلا أمام آلة أو أمام أي منتوج معقد من منتوجات الذكاء

الإنساني فسوف يستمر بالتحديق في تلك الآلة من مختلف واجهاتها بل وقد يلاحظ استعمالاتها المفيدة. لكن طالما لم يحصل على تفسيرات عن تسلسل مختلف القطع المكونة لها والتعاقب المنظم للعمليات التي نطالبه بالكشف عنها بغية الوقوف عند النقطة النهائية (الغاية) (م) التي تلتقي عندها، فلن يفهم، شيئا يذكر في الفعل «العاقل» للآلة التي تتواجد أمام ناظريه. وذات الشيء يصدق على ذلك الذي لا يعرف الناس أو يجهل أهواء وميولات المحيطين به، فلن يرى أمامه سوى مشاهد مأساوية؛ ساخرة أو مبتذلة في سلوكات الناس لأنه جاهل بالدوافع المحركة لهم. أفعالهم لن تكون إذن، بالنسبة إليه، حاملة لمعنى وما يحدث أمام ناظريه فسيكون، بنظره، لغزا «(مانسيون).

لا يحصل لنا إذن فهم بالأشياء إلا إذا حصل لنا علم مسبق بعلم الغايات. برواية «الغثيان» لـ سارتر هناك شخص يستشعر، إلى حد الاضطراب العقلي، الطابع العرضي للأشياء الجامدة. ووجودية سارتر، كما نعلم، ليست من ألفها إلى يائها إلا اكتشافا لـ: «الوجود سابق على الماهية»، وهو ما يعني ألا وجود للوغوس (عقل) مستتر داخل الواقع.

مانويل دود يكيز: **«العقل وأوثانه»** ترجمة عبد الله زارو،
مجلة **فكر ونقد**، العدد 4. دجنبر 1997، ص من 62-68.

9.I. العقلُ الدّيني والعقلُ الفلسَفي

محمد أركون

لا تزال المجابهة مستمرة حتى يومنا هذا بين العقل الديني والعقل الفلسفي. أقصد العقل الديني المرتبط ارتباطا وثيقاً بالمخيال الديني الخصوصي كما كانا قد أكدا نفسيهما فيما أدعوه بالخطاب النبوي.

وأقصد العقل الفلسفي كما كان قد أكد على استقلاليته الذاتية ومسؤوليته الفكرية منذ فترة اليونان الكلاسيكية. وقد ترسخت هذه الاستقلالية وتجسّدت قانونياً في الفكر التشريعي الروماني الذي سوف يلعب مستقبلاً دوراً هاماً جداً في تشكيل الكنيسة المسيحية بصفتها مؤسسة للسلطة، وكذلك في تشكيل الدول وتطورها في أوروبا. إن المؤلفات الكبرى الأولى الناتجة عن هذه المجابهة كانت قد كتبت باللغة اليونانية، ثم السريانية، ثم العربية فيما يخص السياق الإسلامي. ثم جاءت اللاتينية لكي تحل محل هذه اللغات وتواصل المسيرة الثقافية والحضارية. وكان ذلك انطلاقاً من القرن الثاني عشر عندما راحت تهضم المكتسبات الأكثر خصوبة للفكر ذي التعبير العربي داخل الفضاء المتوسطي المنقسم سياسياً ولاهوتياً، ولكن المنفتح فكرياً وعلمياً على سريان الأفكار والمعارف وانتقالها. وقد بلغت المواجهة بين العقل الديني أو

اللاهوتي ـ الفقهي/ والعقل الفلسفي أوجها في الفترة الواقعة بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين فيما يخص الإسلام. وولّدت عندئذ أعمالاً فكرية وأدبية رائعة ترهص بالحداثة أو تمثل ما كنت قد دعوته بالحداثة البدائية الأولية. ففي القرن العاشر البويهي مثلاً استطاع الموقف الفلسفي أن يكسب مساحة اجتماعية وسياسية واسعة بما يكفي لتغذية تيار إنساني حقيقي يستوعب المرجعية الدينية دون أن يعترف لها بالأولوية (إلا فيما يخص سلوك العوام) ولا حتى بالأسبقية. ولكن ينبغي أن نعترف بأن انتصار هذا التيار الإنساني والعقلاني كان سريع الأفول. فالواقع أنه بعد وصول السلجوقيين إلى السلطة في القرن الحادي عشر فإن الأطر الاجتماعية والسياسية للمعرفة أخذت تضيق وتفتقر. وراحت بالتالي تمجّد أولوية العقل اللاهوتي ـ الفقهي على العقل الفلسفي. ومالانفك هذا الاتجاه يتزايد ويتفاقم منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا عملياً. وأدى إلى تصفية الموقف الفلسفي من ساحة الفكر الإسلامي تصفية شبه كاملة، إن لم نقل كاملة بالمرة...

ولكن ما حصل في أوروبا المسيحية هو العكس تماماً. فالواقع أن المجابهة التثقيفية والديناميكية الصراعية الخصبة بين العقل الديني/ والعقل الفلسفي لم تتوقف منذ القرن الثالث عشر وحتى اليوم. بل إنها ازدادت وتوسعت واغتنت قرناً بعد قرن. لماذا؟ لأن الأطر الاجتماعية ـ السياسية والاقتصادية للمعرفة شهدت تطوراً دمجياً أو استيعابياً ملازماً ومتواصلاً في جميع بلدان أوروبا الغربية. كان العقل الفلسفي يشمل العقل العلمي في البداية. ولكن هذا الأخير راح يبتعد تدريجياً عن الميتافيزيقيا الكلاسيكية، ثم بشكل أكثر عن العقل اللاهوتي حتى انفصل عنه كلياً، لكي يصبح الآن العقل العلمي ـ التكنولوجي ـ التلفزي المهيمن (حول هذا المفهوم أنظر جاك دريدا). هكذا راحت مكانة العقل الديني تتقلّص أكثر فأكثر بعد أن كان مهيمناً تماماً طيلة قرون وقرون ويشمل كافة قطاعات الفكر والمعرفة بمعونة الوحي الإلهي الخارجي عليه. راح العقل الديني إذن يتحول إلى موقع الدفاع كلما راحت البورجوازية التجارية أولاً ثم الرأسمالية ثانياً تحل محل طبقة النبلاء الإقطاعية، وتنافس الإكليروس الكاثوليكي الروماني على السلطة العقائدية التي كانت مُحتكَرة من قبل هذا الإكليروس حتى ذلك الوقت. وقد نجحت البورجوازية في معركة المنافسة هذه وانتزعت السلطة الفكرية (أو العقائدية) من أيدي رجال الدين المسيحيين. ثم حصل أثناء ذلك أو قبل ذلك احتجاج لوثر وكالڤن كما هو معروف، هذا الاحتجاج الذي زعزع دعائم ما كنت قد دعوته بالسياج الدوغمائي المغلق المشكّل من قبل الأنظمة اللاهوتية الثلاثة: اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية. إن مفهوم الدوغمائي هو مصطلح ناجح وفعّال وضروري من أجل فهم بنية العقل اللاهوتي وكيفية اشتغاله وآلية هذا الاشتغال. فالعقل اللاهوتي يستخدم نفس الجهاز العقلي ونفس المرجعيات المطلقة المقدّمة من قبل الخطاب النبوي. كما ويستخدم نفس الأمل أو التبشير

بالخلاص الأخروي، ونفس الجهاز المفهومي القاعدي (أو الأولي) الذي يخلط، بدرجات متفاوتة، بين المضامين المفسرة لمعطى الوحي ونفس المجريات الاستدلالية الأرسطوطاليسية والتركيبات الميتافيزيقية الأفلاطونية الجديدة.

يضاف إلى ذلك أن العقل اللاهوتي يشتغل تحت إكراهات التبجيل الدفاعي أو الهجومي أو الاثنين معاً، وذلك طبقاً للامكانة الاجتماعية والقانونية للطوائف الدينية التي هو مسؤول عنها روحياً وأخلاقياً وسياسياً. فاليهود مثلاً كانوا أقلية في كل مكان وغالباً ما كانوا مضطهدين أو مذلولين. والمسيحيون كانوا مذلولين أيضاً في دار الإسلام حيث طُبِّقَ عليهم قانون الذمّة حتى نهاية الأمبراطورية العثمانية في حوض البحر الأبيض المتوسط. وأما المسلمون فقد ابتدأوا منذ القرن الحادي عشر الميلادي يشكلون لاهوتاً تبجيلياً دفاعياً هو لاهوت الجهاد وذلك ما إن لاحت في الأفق مخاطر استرجاع إسبانيا بالقوة من قبل المسيحيين. والمقصود بلاهوت الجهاد ذلك الجهد المبذول من أجل تجميع المؤمنين داخل نظام من العقائد/ واللاعقائد. وهذا النظام يشتغل (أو يمارس دوره) كضمانة للأمن أو كصمّام أمان وكمقاومة فعالة ضد العدو في آن معاً. من المهم أن نقول هنا بأنه ماعدا الفاصل الزمني الكائن بين عامي 1403 و 1571 (تاريخ حصول معركة ليبانت) فإن المسلمين ما انفكوا يجدون أنفسهم في حالة دفاعية. أما في ذلك الفاصل الزمني المشار إليه فإن الأمبراطورية العثمانية كانت في حالة قوة من الناحية العسكرية وكانت تشن الهجوم (أو تصد الهجوم؟) في حوض المتوسط. ولكن بعد ذلك ما انفكت الدعوة إلى الجهاد واللاهوت الشعبي المرافق لها بالضرورة يتغلّبان على كل بحث لاهوتي جدّي حتى يومنا هذا. أقصد على كل بحث لاهوتي يعتقد أن الإيمان يعني الفهم والتعقّل. وكان هذا اللاهوت الجهادي يمثل الرد الوحيد على الضغط المستمر لأوروبا المسيحية أولاً، ثم الرأسمالية والاستعمارية ثانياً. وأما الاستقلالات السياسية التي حصلت بعد عام 1940 عن طريق القوة أو المنحة فإنها قد فاقمت بشكل خطير من هذا الضغط وعقّدته أكثر فأكثر. ثم أجبرت لاهوت الجهاد على التجذّر والراديكالية حتى تحول إلى حروب أهلية نعيشها اليوم (يمكن وصف هذه الحرب الأهلية بالفتنة. وهو مصطلح لاهوتي-سياسي قديم كان دائماً يقلق الوعي الإسلامي ويمزقه بدون أن ينشأ أي لاهوت نقدي ومعرفي لكي يشق الطريق نحو تجاوز روحي حاسم له). أما اللاهوت اليهودي فقد اتبع مساراً أقل جهادية - على الأقل من الناحية المكشوفة - ولكنه أبد وعياً حاداً بهوية دينية لا تختزل. لقد أبّدها بصفتها دعامة راسخة ليس فقط من أجل مقاومة ضغوط الأغلبية المسيحية والإسلامية، وإنما أيضاً من أجل هجوم تحريري أدى إلى تأسيس دولة ضمن الظروف التي نعرفها.

هكذا ينبغي أن ندرس العقل اللاهوتي ضمن منظور تاريخي لكي نفهم الأمور بالضبط. ينبغي أن ندرس وظائف هذا العقل اللاهوتي ضمن منظور المدة الطويلة لا

القصيرة للتاريخ. وكذلك ينبغي أن نموضع داخل الفضاء المتوسطي المُتنازَع عليه سياسياً واستراتيجياً ولكن المفتوح من الناحية الثقافية. وأهدف من هذه الإيضاحات والشروحات إلى تبيان المساوئ العقلية والتأثير الإيديولوجي الضار لتاريخ الفكر الذي انسجن أو سجن نفسه داخل السياجات الدوغمائية المغلقة. وهذه السياجات كانت قد شُكِّلت من قبل الأنظمة اللاهوتية المتنافسة والمتصارعة فيما بينها بالضرورة. لماذا متصارعة؟ لأنها مكلّفة إما بمرافقة إرادات القوة والتوسع للطوائف الثلاث من يهودية، ومسيحية، وإسلامية، وإما بتدعيم الأطر «الروحية» و«الأخلاقية» و«الاجتماعية» بمقاومة المشاريع المنافسة. بل ليس فقط تدعيمها وإنما أيضاً جعلها أكثر تخشُّباً وتصلّباً. ينبغي أن نعلم أن الأنظمة اللاهوتية تعكس إرادات القوة والتوسع والهيمنة فيما تخلع عليها القدسية والمشروعية والطقوس الشعائرية. ولم تنفك إرادات القوة هذه في التصارع والتحارب داخل الفضاء المتوسطي. ولهذا السبب كنت قد عرّفت منذ زمن طويل هذه الأنظمة اللاهوتية التوحيدية الثلاثة على النحو التالي: إنها أنظمة ثقافية ذات عقلنة ظاهرية تنبذ بعضها بعضاً لكي تؤكد على ذاتها وترفع من قيمتها إلى مرتبة الدور التاريخي بصفتها المؤتَمن الوحيد والمخلص والموثوق على الوحي (أومعطى الوحي).

محمد اركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، دار الساقي 1999 صص 308-313.

I. 10. نحوَ مجتمَعٍ عقلانِي

برنار غروتيوزن

تضافرت مشاعر متنوعة أثناء الثورة الفرنسية على تكوين فكرة سيادة القانون المطلقة، القانون الذي تستخدم فيه روحه العليا وكأنها وسائل للسيطرة على الواقع الحي. وكان الفكر منصرفاً إلى كبار مشرعي العصور القديمة، إلى ليكورغوس وإلى صولون، كما كان يخطر في البال الشعب الروماني «هذا النموذج لجميع الشعوب الحرة» والذي كان مع ذلك أسير قوانينه. وكان مونتسكيو قد أوضح في العصر الحديث أن القوانين تعبر عن طبيعة الأجهزة الاجتماعية، وأقام الدليل على أن تطور التاريخ مشروط ومتمثل بقوانين الأجهزة الاجتماعية المختلفة، بالشكل الذي تتكون فيه عبر الأزمنة. ثم إن فلسفة عصر النور كانت قد رسّخت المطالب التي هي من حق جميع الكائنات العاقلة، أي جميع البشر، وأبرزت فكرة العقل، هذا العقل الذي لا يمكن أن يقيم سلطانه ولا أن تكون له السيطرة إلا بوساطة قواعد عامة وبإخضاع الحياة إلى قوانينه. وكانت هناك كذلك فكرة الطبيعة التي تخضع لقوانينها كل شيء، والتصور الغائي للطبيعة الذي يدخل الانسان أيضاً في نظاميته ويدمجه في مجموعات خاضعة لقوانين كما كان هناك مفهوم الفيزيوقراطيين الذين يوسعون نظامية الطبيعة

حتى تشمل النظام الاجتماعي. إن القانون، بما تقلّد من سلطة نالها في التاريخ، القانون، هذا الشكل الأساسي للحياة الجماعية، القانون الذي يحقق العقل، القانون المسنون في الطبيعة والذي تقتضيه الطبيعة، إن جميع تعاريف القانون هذه تتعاون على إنشاء الفكرة التي ستكوّنها عنه الثورة.

إن في هذه الحاجة إلى أن تنظم بقوانين العلاقات بين البشر الذين يعيشون كجماعة، شيئاً من روح القرن السابع عشر، ومن حسه بالتناسب، ومن النظام الصائب الذي كان يبتغي أن يراه سائداً في الحياة البشرية كيما تؤلف النفس كلاً متناسقاً. غير أن العقل كان عاجزاً عن تنظيم حياة البشر فيما بينهم، فكل شيء في المجتمعات البشرية فوضى وغموض، وكل شيء فيها يسير منحرفاً مناقضاً للصواب. وكان فولتير قد أبرز ذلك وهو يصف مصير أشخاص رواياته، وأقام عليه الدليل باستعراضه التاريخ الذي كانت فيه حياة البشر ومصائرهم تهيمن عليها بعض المتناقضات، والذي أرهقت فيه جميع ويلات الحياة هذا العالم المسكين الذي كان عقله في غياب. هذا الأسلوب السلبي في تصور التاريخ كان كذلك أسلوب الثورة، فالعصور التي سبقتها تؤلف في نظرها كتلة مظلمة مشوشة عبثاً نبحث لها عن معنى. وإذا كان ذلك فلأن الحياة البشرية لم تكن حتى الآن منظمة وفقاً لقوانين العقل.

إن الايمان بعهد العقل المقبل يعوّض لدى الثوريين، كما هو الحال لدى فولتير، عن الصورة التشاؤمية للأزمنة السالفة. إن عدم العقلانية هذا في حياة البشر لا يأتي منهم، فان كل انسان قد وهب عقلاً، وهو، كمخلوق من مخلوقات الطبيعة جزء من كل متلاحم الأجزاء، فليس هو غير العقلاني، وليست الطبيعة، وإنما الحال التي يعيش فيها الآن. ومرد هذه الحال إلى التنظيم الاجتماعي المعيب الذي يعيش فيه البشر، وإلى العلاقات المصطنعة التي خلفتها بينهم الحياة الجماعية التي أسيء فهمها. إن القرن الثامن عشر تهيمن عليه فكرة التناقض بين العقلانية الملازمة لطبيعة الانسان من جهة، ولا عقلانية الحياة البشرية كما يكشفها مجرى التاريخ من جهة أخرى، فهو في الوقت نفسه متشائم في تصوره للتاريخ، ومتفائل في تصوره للطبيعة. ولتفسير هذا التناقض لابد من وجود عنصر ثالث يمكن أن ننسب إليه هذا التناقض بين الطبيعة والتاريخ، وهذا التعارض بين ماهم البشر في الحقيقة وبين ماصاروا إليه. هذا العنصر الثالث هو المجتمع. كان روسو قال إن المجتمع أي الحالة الاجتماعية بماهي عليه، هو المضاد للطبيعة والمنافي لطبيعة الانسان. إلا أنه لم يكن ممكناً طبعاً أن يكون الأمر في نظر الثورة إنكار كل حالة اجتماعية، والرجوع بالانسان إلى حياة العزلة التي تقتضيها حالة الطبيعة. إن المشكلة الاجتماعية، مشكلة العلاقات التي تقوم بين البشر الذين يعيشون في جماعة، قد طرحت بشكل عام. فإذا كان الناس تعساء فلأن النظام الاجتماعي الحالي معيب، فيجب أن نهاجم هذا النظام إذا شئنا أن تصبح حياة الانسان عقلانية. يجب أن يكون الحل جماعياً. وبما أن روسو يدرك أنه لا مجال للبحث في العودة إلى حالة الطبيعة فقد أقام هو نفسه أسس حالة اجتماعية ملائمة

للحق الطبيعي. وقد استندت الثورة إلى نظريته التي أضيفت إليها في أواخر القرن الثامن عشر اعتبارات اقتصادية وسياسية من كل نوع كان من شأنها أن تؤدي إلى تبدلات جذرية في الأوضاع السياسية.

يقول الثوريون: لنقدم للبشر أشكالاً اجتماعية عقلانية جديدة فيكتمل حظهم في الحياة. ولكن لماذا كانت الحالة الاجتماعية سبباً لكل آلامنا بدلاً من أن تسعدنا؟ ذلك لأن الصدفة والهوى وحدهما كانا يسودانها، ولأن كل فرد كان يريد إرغام الآخرين على خدمة مصالحه الشخصية، ولأن الانسان كان يسيطر على الانسان. فيجب أن نجعل السيادة للقانون بدلاً من استبداد الانسان، وسلطة القانون غير الشخصية، وهي واحدة بالنسبة للجميع، يجب أن تنظم كل شيء.

والآن يمكننا أن نقول: إن حياة البشر، كما هي قائمة الآن، هي في الحقيقة لا عقلانية، اعتباطية، لكن واجب البشر أن يتدخلوا في الواقع، وأن يبدعوا أشكالاً اجتماعية يستطيعون فيها أن يعيشوا وفق مبادئ عقلانية، وأن يحققوا في الحياة البشرية النظامية السائدة في الطبيعة، وأن يدمجوا الانسان في كل متلاحم الأجزاء تنظمه القوانين، فيغدو العقل عملياً وبناء، ووسيلته من أجل ذلك هي فن التشريع. يجب أن يتجمع كل شيء في الحياة البشرية في مجموعات خاضعة لقوانين وأن يتحد الناس بالقوانين، وألا تكون الحياة البشرية بلبلة معماة يظلم فيها القوي الضعيف، وتقرر فيها صدفة الولادة مصير انسان، ويحرّم فيها في ولاية ما يسمح به في ولاية أخرى، ويكون فيها الآلاف من الكائنات البشرية خاضعين لشخص واحد هو مثيل لهم. يجب أن نصل إلى أن يكون كل شيء في الحياة البشرية منظماً في كل عقلاني متلاحم تديره قوانين.

برنار غرويتوزن، **فلسفة الثورة الفرنسية**، عويدات. بيروت 1982 ص 167-17.

I.11. عقْلاَني بدلاً عنْ «عَقْل»

إ. غانتي

يقدم هابرماس في مدخل كتابه «نظرية الفعل التواصلي» تعريفا لمفهوم العقلنة مؤداه أنه يتعين البحث عن العقلنة ليس لدى عقل جوهري أو ميتافيزيقي بل في اللغة واستعمالاتها.

«يستخلص هابرماس التائج السوسيولوجية لنظرية اللغة التي أعدها اللغويون وفلاسفة اللغة منذ نهاية سنوات 1960. والنقد الذي مارسه المحلل في البداية يقوم ابتداء من تلك اللحظة على اللغة ذاتها من حيث هي قدرة تفرض قوالبها ومعاييرها وقوة ملازمة للعلاقات الاجتماعية بين الذوات، ومن حيث هي أداة سلوك وتصرف. واللغة حاملة لادعاءات الصلاحية التي أصبحت شموليتها أمرا لا محيد عنه بعد أن أصبحت القيم الخاصة بالمجتمعات التقليدية محط تساؤل وتشكيك في قيمتها

ونجاعتها من طرف العقل الحديث، وذلك في إطار نقاش مسنود بحجج عقلية؛ ومن مثل هذا الفضاء العمومي للمناقشة والحوار، تصبح القوة اللغوية التعبيرية والقدرة على الإقناع بتقديم أسباب وحجج جيدة ومعقولة هي الشكل الوحيد المتبقى من أشكال المقدس» (مقدمة المترجم الفرنسي لكتاب : منطق العلوم الاجتماعية)

يبين النص أعلاه الأهمية الفلسفية لنظرية الفعل التواصلي، وبخاصة للصلة بين نظرية اللغة المرتبطة بمفهوم للعقل الحديث باعتباره قادراً على «العقلنة» التي حلت محل سلطة التقاليد الدينية والميتافيزيقية من جهة ونظرية المجتمع من جهة أخرى. وهابرماس نفسه يؤكد منذ سنة 1972 على العلاقة الداخلية بين نظريته الإجتماعية حول الحقيقة ونظرية المجتمع حيث يقول «أضع النظرية الاجماعية حول الحقيقة في سياق الأساس المعياري لنظرية المجتمع، وبصفة عامة، للمشاكل المتعلقة بتأسيس الأخلاق تأسيسا عقليا مشروعا. وفي هذا النص تتبين كذلك أهمية نظرية الحقيقة هاته، وعلاقتها بنظرية اللغة انطلاقا من نظرية أو ستين وسورل حول أفعال الخطاب».

أما في مقدمة «نظرية الفعل التواصلي» فيقدم هابرماس تعريفا «حدسيا» لـ «العقلنة». فالعقل الذي أزيل من عرشه الميتافيزيقي، لم يعد كيانا جوهريا موضوعيا(حسب الانطولوجيا والاغريقية)، أو ذاتيا (كما في فلسفة التعالي) بل أصبح مجرد محمول أو صفة Predicat؛ ومنذ ذلك الوقت أصبح من الملائم الحديث عن «ماهو عقلاني» (نسبة إلى العقلنة)، بدل الحديث عن «عقل».

فلفظ العقلنة أقل ارتباطا بالمعرفة وباكتساب المعارف، وأكثر ارتباطا بالكيفية التي تمارس وتطبق بها الذوات الفردية، معرفة ما؛ وهي تمكننا من معرفة ماذا نقصده عندما نؤكد بأن شخصا ما، في سياق محدد، يتصرف بطريقة عقلانية (أو عقلنية).

وبعبارة أخرى فالعقلنة لم تعد تمتلك إلا قيمة إجرائية Procedural فهي تكمن في قدرة الجمل والتعبيرات على أن تكون ذات أساس وذات قابلية للنقد. وبالتالي فشرطاها هما : أن يكون كل كلام يدعي العقلانية مجسدا لمعرفة قابلة للدحض والتكذيب أولا، أي يفترض إقامة علاقة مع العالم خاضعة لإمكانية التقييم الموضوعي، ثانيا أن يكون هذا الكلام مستجيبا لمطلب ادعاء الصلاحية في إطار التفاعل بين الذوات.

E. Ganty : **Penser la modernité,** PUM. p 80-82 ,

I. 12. العَقْلُ هو الحِسَاب

توماس هوبز

عندما نقوم بعملية استدلال عقلي فإننا لا نقوم إلا بتصور مجموع كلي إنطلاقا من جمع أجزائه؛ أو بتصور الباقي انطلاقا من طرح نقوم فيه باستخلاص مجموع من

آخر : وإذا كان ذلك يتم بواسطة الكلمات فإن ذلك يعود إلى أننا نتصور عملية الاستنتاج ابتداء من تسمية الأجزاء إلى تسمية الكل، أو من تسمية الكل إلى تسمية الأجزاء. وإضافة إلى ذلك فإننا فيما يخص بعض الأشياء (كالأعداد مثلا) نسمي عمليات أخرى، غير الجمع والطرح، وهي الضرب والقسمة، وهاتان العمليتان ليستا مختلفتين عن السابقتين؛ إذ أن الضرب يقوم فقط على إضافة أشياء متساوية عدة مرات والقسمة تقوم على طرح شيء أو أشياء بالمقدار الذي نريد. وهذه العمليات لا تطبق فقط على الأعداد بل على كل أجناس الأشياء التي يمكن إضافة بعضها إلى بعض أو طرح بعضها من بعض. ومثلما أن الحسابيين يعلمون الناس كيف يجمعون ويطرحون في مجال الأعداد، فإن الهندسيين يفعلون نفس الشيء في مجال الخطوط والأشكال (الصلبة أو المستوية)، والزوايا، والنسب، والأزمنة، ودرجات السرعة، والقوة، والقدرة ... الخ كما يفعل المناطقة نفس الشيء في مجال استخلاص واستنتاج الكلمات عن طريق جمع تسميات معينة لاستخلاص إثبات ما؛ أو إثباتين، أو القيام بقياس منطقي؛ أو مجموعة قياسات، أو برهنة، ومن مجموع أو خلاصة قياسات يطرحون إحدى القضايا لينتهوا إلى أخرى. أما المؤلفون الذين يشتغلون بقضايا السياسة فهم يجمعون إلى بعضها عددا من المواثيق والمعاهدات ليبينوا الواجبات المطروحة على الناس، أما فقهاء القانون فهم يقومون بجمع القوانين والوقائع وإضافة بعضها إلى بعض لينتهوا إلى تبين ماهو عادل أو غير عادل في سلوك الأفراد.

وبعبارة مجملة فإنه إذا كان للجمع والطرح مكانهما في مجال ما، كيفما كان هذا المجال، فإن للعقل كذلك مكانه فيه، وهناك حيث لا يكون لهاتين العمليتين مكان فليس للعقل ما يفعل.

وانطلاقا من كل ما سبق يمكننا أن نعرّف، أي أن نحدد، ماذا نعني بكلمة عقل هاته عندما نعتبر أنها تعني عددا من قدرات الفكر. وفعلا فإن العقل، في هذا المعنى، ليس إلا الحساب (أي الجمع والطرح) المجرى لاستخلاص عدد من التسميات العامة التي اتفقنا عليها لتسمية وتحديد أفكارنا أو للدلالة عليها : لتسميتها وتحديدها عندما نحسب انطلاقا من أنفسنا، وللدلالة عليها عندما نبرهن للآخرين على حساباتنا.

T.Hobbes : Leviathan Tr : F.Tricand. Ed.Sirey Paris 1971. p 37-38.

I. 13. العقلُ والخيّال

محمد أركون

ليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، وإنما برطوبة الخيال أيضاً وجموحه واتساعه الخلاّق. ولكننا نلاحظ أن العلوم الاجتماعية والسياسية لا تقبله عموماً. فهي ليست مستعدة لاعتبار العقل والخيال كشيئين مترابطين أو يمكن أن يتواجدا معاً، وإنما كشيئين متضادين أو متنافيين، أي ينفيان بعضهما بعضاً. إنها ليست مستعدة لاعتبارهما

كملكتين تتدخلان بشكل مترابط ومتساوق في كل مجالات المعرفة. وإنما نلاحظ أن العلوم الإنسانية تميل إلى الاشتباه بالخيال واعتباره مصدراً خطراً للعواصف الهائجة والشعرية الغنائية والتجريدية التي تسبح في متاهات صرفة لا نهاية لها. وترى بأنه ينبغي على العقل أن يستأصلها كلياً أو يرميها في ساحة التصوّرات الأسطورية والأيديولوجية التي لا تستحق الاهتمام. وهذا ما فعلته الفلسفة الوضعية المتطرفة والتكنوقراطية التي سادت في الغرب منذ القرن التاسع عشر.

لن أسهب في الكلام أكثر من ذلك عن هذه المناقشة القديمة ـ الجديدة المتعلقة بالعقل والخيال. فالواقع أنها لم تجد حتى الآن جواباً نهائياً من أجل تحديد المكانة المعرفية لكل من العقل والخيال.

محمد أركون : **قضايا عن نقد العقل الديني،**

ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت 1998 ص 200-201

I. 14. العقل والاستعارة

ج. لايكوف وم جونسن

تمثل الاستعارة بالنسبة لعدد كبير من الناس أمرا مرتبطا بالخيال الشعري والزخرف البلاغي. إنها تتعلق، في نظرهم، بالاستعمالات اللغوية غير العادية وليس بالاستعمالات العادية. وعلاوة على ذلك، يعتقد الناس أن الاستعارة خاصية لغوية تنصب على الألفاظ وليس على التفكير أو الأنشطة. ولهذا يظن أغلب الناس أنه بالإمكان الاستغناء عن الاستعارة دون جهد كبير. وعلى العكس من ذلك، فقد انتبهنا إلى أن الاستعارة حاضرة في كل مجالات حياتنا اليومية. إنها ليست مقتصرة على اللغة، بل توجد في تفكيرنا وفي الأعمال التي نقوم بها أيضا. إن النسق التصوري العادي الذي يسير تفكيرنا وسلوكنا له طبيعة استعارية بالأساس.

إن التصورات التي تتحكم في تفكيرنا ليست ذات طبيعة ثقافية صرف. فهي تتحكم، أيضا، في سلوكاتنا اليومية البسيطة بكل تفاصيلها. فتصوراتنا تُبْنِينُ ما ندركه وتبنين الطريقة التي نتعامل بواسطتها مع العالم، كما تبنين كيفية ارتباطنا بالناس. وبهذا يلعب نسقنا التصوري دورا مركزيا في تحديد حقائقنا اليومية. وإذا كان صحيحا أن نسقنا التصوري، في جزء كبير منه، ذو طبيعة استعارية فإن كيفية تفكيرنا وتعاملنا وسلوكاتنا في كل يوم ... ، ترتبط بشكل وثيق بالاستعارة.

إن نسقنا التصوري ليس من الأشياء التي نعيها بشكل عادي. إننا، في جل التفاصيل التي نسلكها في حياتنا اليومية، نفكر ونتحرك بطريقة أقل أو أكثر آلية، وذلك تبعا لمسارات سلوكية ليس من السهل القبض عليها. وتشكل اللغة إحدى الطرق الموصلة إلى اكتشافها. وبما أن التواصل مؤسس على النسق التصوري الذي نستعمله في تفكيرنا وفي أنشطتنا، فإن اللغة تعد مصدرا مهما للبرهنة على الكيفية التي يشتغل بها هذا النسق.

لقد وجدنا، باعتمادنا على معطيات لغوية بالأساس، أن الجزء الأكبر من نسقنا التصوري العادي استعاري من حيث طبيعته. وبذلك عثرنا على طريقة للشروع في التحديد المفصَّل للاستعارات التي تبنين طريقتنا في الإدراك والتفكير والسلوك. ولإعطاء فكرة عما يجعل من تصور ما تصورا استعاريا، ويُبَنْين بذلك نشاطا من أنشطتنا اليومية، نبدأ بتصور الجدال وبالاستعارة التصورية الجدال حرب. يعكس هذه الاستعارة في لغتنا اليومية عدد كبير من التعابير:

- (1) لا يمكن أن تدافع عن ادعاءاتك
- (2) لقد هاجم كل نقط القوة في استدلالي
- (3) أصابت انتقاداته الهدف
- (4) لقد هدمت حجته
- (5) لم أنتصر عليه يوما في جدال
- (6) إذا اتخذت هذه الاستراتيجية ستُباد
- (7) إنه يُسقط جميع براهيني

من المهم أن نرى أننا لسنا نتحدث فقط عن الجدال بعبارات الحرب، إننا قد ننتصر أو ننهزم فعلا. فالشخص الذي نتجادل معه يعتبر غريما. فنحن نهاجم مواقفه وندافع عن موقفنا، نربح أو نخسر المواقع، ونضع استراتيجيات ونشغِّلها. وإذا وُجدنا في موقف ضعيف فإننا قد نتركه ونختار خطا دفاعيا جديدا. إن جزءا كبيرا من الأشياء التي نقوم بها حين الجدال يُبَنْينُها تصور الحرب. وإذا كنا لا نجد معركة مادية [حقيقية] فإننا نجد معركة كلاميَة، وبنية الجدال (الهجوم، الدفاع، الهجوم المضاد... إلخ) تعكس ذلك. بهذا المعنى تكون استعارة الجدال حرب من بين الاستعارات الموجودة في ثقافتنا والتي نحيا بها: إنها تبنين الأنشطة التي ننجزها عندما نتجادل.

[ولكن]، هَبْ أن هناك ثقافة لا يُنظَر فيها إلى الجدال بعبارات الحرب، حيث لا يوجد منتصر أو مهزوم، وحيث لا نجد معنى للهجوم أو الدفاع أو ربح المواقع أو خسرانها. لنتخيل ثقافة ينظر فيها إلى الجدال باعتبار رقصة، والمتجادلان ممثلان هدفهما إنجاز الرقصة ببراعة وأناقة. ففي ثقافة كهذه سينظر الناس إلى الجدالات بشكل مخالف، وستختلف تجربة الجدال لديهم، وسيتحدثون عنها بشكل مخالف [للشكل الموجود في ثقافتنا]. إلا أنه لن نعتبر نحن، من جهتنا، نشاطهم هذا جدالا: إنهم يقومون، بالنسبة إلينا بشيء مختلف. وسيبدو لنا، بدون شك، غريبا أن نسمي ذلك «جدالا». وربما كانت الطريقة المحايدة التي نصف بها هذا الاختلاف الحاصل بين ثقافتهم وثقافتنا أن نقول إن نشاطنا الجدالي تبنينه ألفاظ المعركة وأن نشاطهم الجدالي تبنينه ألفاظ الرقص.

هذا مثال عما نعنيه حين نقول إن تصورا استعاريا، وليكن الجدال حرب، يبنين (على الأقل جزئيا) ما نفعله حين نتجادل، ويبنين الطريقة التي نفهم بها مانفعله.

يكمن جوهر الاستعارة في كونها تتيح فهم شيء ما (وتجربته [أو معاناته]) انطلاقا من شيء آخر. إلا أن هذا لا يعني أن الجدال يعد فرعا من الحرب، فالجدالات والحروب نوعان من الأشياء مختلفان (الخطاب الكلامي والصراع المسلح)، والأنشطة المنجزة [في كليهما] تختلف. فالجدال، في جزء منه، مُبنين ومفهوم ومنجز ومعلق عليه انطلاقا من الحرب. [فأن نقول] إن التصور مبنين استعاريا فمعنى ذلك أن الأنشطة واللغة منبيان استعاريا.

وعلاوة على هذا، فالأمر يرتبط بطريقتنا العادية في الجدال وفي الحديث عن الجدال. فطريقتنا العادية جدا في الحديث عن الهجوم على موقف ماهي استعمال ألفاظ «الهجوم على الموقف (الموقع)». وتقتضي الطريقة التي تواضعنا عليها في الحديث عن الجدالات استعارةً لا نكاد نشعر بها. فالاستعارات ليست فقط في الألفاظ التي نستعملها، إنها حاضرة كذلك في تصور الجدال نفسه. إن لغة الجدال ليست شعرية أو تخييلية أو بلاغية، إنها حرفية. فنحن نتحدث بهذا الشكل عن الجدالات لأننا نتصورها كذلك، ونتصرف باعتبار الطريقة التي نتصور بها الأشياء.

أهم افتراض قدمناه لحد الآن، إذن، هو أن الاستعارة لا ترتبط باللغة أو بالألفاظ، بل على عكس ذلك، فسيرورات الفكر البشري هي التي تعد استعارية في جزء كبير منها. وهذا ما نعنيه حين نقول إن النسق التصوري البشري مبنين ومحدد استعاريا. فالاستعارات في اللغة ليست ممكنة إلا لأن هناك استعارات في النسق التصوري لكل منا. إذن كلما تحدثنا، في هذا الكتاب، عن استعارات مثل الجدال حرب، يجب أن نفهم أن الاستعارة تعني التصور الاستعاري.

جورج لايكوف، مارك جونسن، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال الدار البيضاء 1996، ص 21-23.

I. 15. العقلُ والإيديولُوجيا

ناصيف نصار

- 1 -

يسود العلاقات بين العقل والإيديولوجية في العالم أجمع تعقيد شديد وإبهام كثير. ويصاحب هذا الوضع حالة لا تطاق من الفوضى والاختلال في حياة الفكر تبدو معالمها واضحة في الأزمات التي تعيشها المذاهب الإيديولوجية وفي المجادلات بين التيارات السوسيولوجية والتاريخية حول طبيعتها ووظيفتها وقيمة معارفها ...

فكل تقدم متكامل في الفكر الإنساني أضحى مشروطاً بنوعية الحل المعتمد لمسألة الإيديولوجية وعلاقاتها مع قطاعات الحياة الفكرية والعملية. وإذا نظرنا إلى هذه العلاقات من وجهة العقل وتاريخه، فإنه يجوز لنا القول إن الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة.

لن نتعرض في هذه المقالة لمسألة الإيديولوجية في ذاتها، ولن نخوض في تاريخ مفهومها وفي المشكلات التي يجب بحثها لبناء نظرية علمية سوسيولوجية أو فلسفية نقدية عن الإيديولوجية وأنواعها. ولن ندرس تاريخ العلاقات بين العقل والإيديولوجية، مع أن ذلك ضروري إلى حدٍّ ما لتحديد خصائص المرحلة الحاضرة من هذا التاريخ. فما نود التركيز عليه في هذه المقالة يندرج حتماً في سياق تاريخي محدّد. ولكنه في ذاته أمر نظري. إذ إنه يدور على مشكلة العلاقة النظرية بين العقل والإيديولوجية، وعلى الحلول النظرية التي يمكن تقديمها لهذه المشكلة. وليس من العسير على القارئ أن يدرك أن معالجة الجانب النظري من العلاقات بين العقل والإيديولوجية أشدّ صعوبة وأوفر فائدة من معالجة الجانب التاريخي[1]. فما هي مقومات العلاقة بين العقل والإيديولوجية كعلاقة نظرية؟

المقصود بالعلاقة النظرية هنا ليس أكثر من العلاقة الناتجة من زعم العقل وادعاء الإيديولوجية الكشف عن الحقيقة. فالعقل بطبيعته يزعم أنه هو القوة القادرة على الوصول إلى الحقيقة وأنه الحكم الصالح في القضايا المعرفية وأن نمو المعرفة الإنسانية يتم بفضله، لا بفضل قوى الظن والاعتقاد. والإيديولوجية بدورها تدّعي امتلاك الحقيقة وتؤكد أن النظرة إلى الإنسان والعالم التي تنطوي عليها هي نظرة صحيحة. بل هي النظرة الصحيحة، وكل ما عداها ناقص أو خاطئ. ومن هنا تنشأ علاقة دقيقة بين العقل والإيديولوجية. علاقة يبدو للوهلة الأولى أنها تنافس وتنازع بين قوتين منفصلتين حول امتلاك الحقيقة واحتكارها، ولكنها في الواقع أكثر من مجرد تنازع خارجي حول الحقيقة. إذ إنها لا تترك العقل منفصلاً عن الإيديولوجية، ولا تترك الإيديولوجية منعزلة عن العقل، وتضيف إلى التداخل بينهما أبعادا جوهرية ناتجة من قضية تقرير المصير الإنساني. فالتنازع النظري بين العقل والإيديولوجية هو تنازع في داخل الفكر الإنساني وفي داخل الصراعات الاجتماعية التي يستبد المنتصر فيها بتقرير مصير المجتمع، شكلاً وروحاً، ولذا يكون في معظم الحالات تنازعاً حاداً، شديد التأثير على حركة الفكر في الحياة الاجتماعية، ويتخذ أشكالاً شتى بحسب الظروف والمعطيات الذاتية التي تخلقها طبيعة الفكر المسيطر في المجتمع.

والعقل في هذا التنازع النظري مع الإيديولوجية نوعان: العقل العلمي والعقل الفلسفي. إلاّ أن الإيديولوجية إجمالاً لا تميّز تمييزاً واضحاً بين هذين النوعين، ولا تسعى إلى ذلك، لأن علاقتها الرئيسية مع المعرفة النظرية علاقة استعمال، وليست علاقة إنتاج، وإن حدث في بعض الحالات أن أسهم الفكر الايديولوجي في إنتاج المعرفة النظرية لذاتها. أما العقل، فإنه يجد من الضروري تمييز القضايا التجريبية من القضايا اللاتجريبية، إذ إن معيار الحكم على ما هو تجريبي

1) تفترض هذه المقالة تصوراً محدداً للإيديولوجية. فإذا أراد القارئ معلومات وافية حول هذا التصور، فإننا نسمح لنفسنا بإرجاعه إلى كتابينا «طريق الاستقلال الفلسفي» و«الفلسفة في معركة الإيديولوجية» (المنشورين في دار الطليعة ـ بيروت) حيث يجد مطلوبه.

يختلف عن معيار الحكم على ما هو صوري أو نظري خالص. ولا يجوز في العقل خلط الأنواع أو المستويات أو المراتب التي هي كذلك في طبيعة الأشياء، وفي مقابل التمييز بين العقل العلمي والعقل الفلسفي، لا نجد في الفكر الإيديولوجي تمييزاً يفرض نفسه. فالايديولوجيات أنواع وأصناف عديدة. ولا مبرّر لإطلاق اسم الإيديولوجية على الإيديولوجيات الكبرى وحدها، كالإيديولوجية الليبرالية والإيديولوجية الاشتراكية والإيديولوجية الشيوعية والإيديولوجية الفاشية. فإذا كان معيار التصنيف نوع الجماعة التي تعبّر الإيديولوجية عن وجودها ومصلحتها، كانت الإيديولوجية قومية أو طبقية أو طائفية أو إثنية أو فئوية أو غير ذلك. وإذا كان المعيار العلاقة بين الفرد والمجتمع، كانت الإيديولوجية ليبرالية أو اشتراكية أو شيوعية أو فوضوية أو غير ذلك. وإذا كان معيار التصنيف اتساع النظرة ومدى إحاطتها، باتت الإيديولوجية شاملة أو جزئية. وإذا كان المعيار نوع الموقف من النظام القائم، باتت محافظة أو ثورية أو إصلاحية. وإذا كان المعيار قيمة الزمان التاريخي، باتت تقدمية مستقبلية أو رجعية سلفية أو راضية بالحاضر داعية لاستمراره. وهكذا دواليك. فالمهم الحاسم في تنازع الإيديولوجية مع العقل لا يأتي من الطبيعة الاعتقادية الخاصة للإيديولوجية ومن كيفية تعاملها مع المعرفة العقلية.

وإذا صحّ ذلك، يكون من الممكن تقسيم العلاقة النظرية بين العقل والإيديولوجية إلى عقل بين العقل الفلسفي والإيديولوجية، وعلاقة بين العقل العلمي والإيديولوجية والعقل في نوعيه، العلمي والفلسفي. وهذه العلاقات هي، كما قلنا، علاقات تنازعية، على الصعيد النظري أولاً، وعلى صعيد السيطرة على السلوك الإنساني ثانياً. ولكنها لا تبدو تنازعية حقاً إلا لفكر لا يرى مبرراً كافياً لردّ الإيديولوجية إلى العقل أو لردّ العقل إلى الإيديولوجية، ولا يرى تسويغاً كافياً للفصل التام بين العقل والإيديولوجية. بعبارة أخرى، يستلزم قبول التنازع بين العقل والإيديولوجية كمعطى من معطيات الحياة الفكرية تسليماً بأنه يستحيل اختزال مستويات الحياة الفكرية أو إلغاء العلاقات الجدلية فيما بينها، ومن هذا التسليم يتحصل أن الإيديولوجية تحاول طبيعياً أن تدافع عن نفسها ضد هجمات الشك أن تسيطر، بقدر مما يتيسر لها وبجميع الوسائل، على حياة الفكر وعلى نشاط العقل، كما يحاول العقل أن يدافع عن نفسه ضد طغيان الإيديولوجية وأن يؤكد حقوقه ويبسط سيادته، ما أمكن، على مجمل القوى الإنسانية. التنازع مفتوح، لا يقف عند حدّ، ما دامت الإيديولوجية واجدة في النزوع العقائدي وفي أنماط التشكل الاجتماعي أسباب إنتاجها وإعادة إنتاجها. ومعنى ذلك أن الدفاع عن العقل قضية متجددة على الدوام. فالعقلنة عملية لا نهاية لها مادام الإنسان هو الإنسان. وتاريخ هذه العملية لا يعرف الاطراد الشامل. فالشعوب والثقافات متباينة التواريخ والحاجات، ولا تسير على وتيرة مطّردة ولا على خط مستقيم في تفاعلها مع العقل ومع الاعتقاد.

- 2 -

وفي سبيل إلقاء مزيد من الضوء على مضمون وقيمة هذا التصور للعلاقة النظرية بين العقل والإيديولوجية، يمكننا استعادة بعض التصورات المشهورة ومساءلتها حول قيمة ما تنطوي عليه من حل أو مبدأ حل للمشكلة التي نحن بصددها. وليكن توجهنا أولاً نحو فلسفة هيغل. فماذا يقول هيغل عن العقل وعن العلاقة بين العقل والإيديولوجية؟

لفظة الأيديولوجية غير موجودة في كتابات هيغل، مع أنها وضعت في أوائل القرن التاسع عشر، يوم كان هيغل يكتب محاولاته الفلسفية الأولى. ولكننا نجد في فلسفة هيغل التاريخية عناصر تدخل في تكوين الإيديولوجية ويمكن استعمالها في معرض تصور العلاقات بين العقل والإيديولوجية. وهذه العناصر هي ما يجمعه هيغل تحت لفظة الأهواء، ويقصد بها الغرائز والميول والحاجات والمصالح التي تدفع الأفراد نحو أهدافهم الخاصة وتغذي نشاطهم وتتعرض للأذى والانقباض والتلف. فالأهواء موجودة في كل أيديولوجية، محددة لتصوراتها ومقاصدها، مؤثرة في تطوراتها وعلاقاتها. ولذلك يمكن توسيع رأي هيغل في علاقتها مع العقل وتطويره بعض الشيء بحيث يصبح رأيا في علاقة الإيديولوجية مع العقل.

وما يسمح بهذا التطوير ويجعله غير اعتباطي تصور هيغل للدين من حيث هو شكل من أشكال تجلّي الفكرة المطلقة ومن حيث أن تصوراته نابعة من القاع الانفعالي في كيان الإنسان.

وقوام رأي هيغل فكرتان. الفكرة الأولى ميتافيزيقية وهي أن العقل يحكم العالم والتاريخ. والثانية أنتروبوجية وهي أن العقل يتخذ من الأهواء وسيلة لتحقيق ذاته الكلية. وهذا الاستعمال للأهواء هو ما يسميه هيغل «حيلة العقل» في التاريخ. بعبارة أخرى، يؤكد هيغل أن التاريخ الشامل هو «إنتاج العقل الخلاّق»، وأن الأفراد ليسوا سوى موجودات خاصة غايتها أن تكون مسرح النفي الذي يظهر به الروح الكلي الشامل، والرجال العظام في التاريخ لا يتميّزون عن سائر الأفراد إلاّ بما يختصرونه من روح عصرهم وعبقرية شعبهم، أي بما يظهر من خلال شخصياتهم من حاجة الروح الشامل إلى تجاوز الوضعيات الخاصة وخلق وضعيات جديدة تحقق مزيداً من الحرية للروح وللأفراد الذين يستهلكهم في مسيرته العالمية. فإذا انتقلنا من أهواء الأفراد إلى أهواء الجماعات ـ ولا يوجد في فلسفة هيغل ما يعارض هذا الانتقال ـ، وإذا علمنا أن الإيديولوجيات إنما هي تصورات وآراء منتظمة للتعبير عن أهواء الجماعات وتحديد فاعليتها، فإننا نكتشف أن الإيديولوجيات ليست سوى وسيلة لتحقيق العقل الكي، وإنها في نهاية الأمر مستوعبة في معقولية التاريخ العليا. وعلى هذا الأساس، يصبح التعارض بين العقل والإيديولوجية شيئاً ظاهرياً وحسب، ويصبح نمو الفكر الإيديولوجي وازدهاره، بل وسيطرته التامة على حياة الجماعات والمجتمعات، أمراً جارياً باسم العقل، وبحسب منطق العقل، وفي خدمة العقل. أي

عقل؟ العقل الذي يسيّر العالم والتاريخ. فهل بهذه الطريقة ندافع الدفاع الحسن عن العقل في معركته مع اللاعقل واللامعقول؟ وهل يؤكد التاريخ صحة الفكرة القائلة بحكم العقل للتاريخ وحيلته مع الأهواء؟

ناصيف نصار: في التنازع بين العقل والإديولوجيا

ضمن كتابه: **مطارحات للعقل الملتزم**. دار الطليعة، بيروت 1986 ص 92-109.

I. 16. العقلُ الحَديث

محمد أركون

كان موقعُ العقل الحديث لفترة طويلة يتمثلُ في إحلال الميتافيزيقا العقلانية ـ المركزية محل المركزية اللاهوتية الدوغمائية للعقل الديني (أي إحلال العقل الوضعي العلموي المتطرق محلّ العقل اللاهوتي المسيحي السابق عليه). وقد تمّ التحضير لهذه العملية في الإسلام منذ العصور الوسطى كما حصل في اليهودية والمسيحية. تمّ التحضير لها على هيئة الصراع بين المنطق الأرسطوطاليسي المخفَّف قليلاً أو كثيراً من قبَل الفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة من جهة/ وبين الاستثمار اللاهوتي ـ التشريعي ـ السياسي لمعطى الوحي من جهة أخرى. وهكذا حصل الصراع بين العلوم النقلية أو الدينية/ وبين العلوم العقلية أو الدخيلة في العصر الكلاسيكي (وبخاصة في القرنين الثالث والرابع للهجرة). وقد استمر العقل الحديث قبل مجيء ماركس ونيتشه وفرويد في استغلال تلك المزدوجات الثنائية الضدّية التي طالما استغلّها الفكر القروسطي حتى شبع منها. أقصد بذلك المزدوجات التالية: خير/ شر، صحيح/ خاطئ، جميل/ قبيح، مادي/ روحاني، فان/ باق، حلولي أو مثولي/ منزّه أو متعال... إلخ. وهكذا قوّى العقل الحديث من ذلك الفكر الثنوي عن طريق بلورة متضادة ثنائية جديدة تنضاف إلى المتضادات التي شغلت القرون الوسطى كلها سواء في الجهة الإسلامية أم في الجهة المسيحية. نذكر من بينها المتضادات التالية: تاريخي/ أسطوري، مقدس/ دنيوي، ديني/ سياسي، كنيسة/ دولة، روحي/ زمني... ويُمكن القول بأنه ضمن هذا المنطق الثنويّ تتموضع كل المجالات الحالية الدائرة حول الأصولية والتزمت، الثيوقراطية/ والديمقراطية، والقانون الإلهي/ والقانون البشري، وحقوق الله/ وحقوق الإنسان.

ولكن على الرغم من كل هذه الملاحظات الانتقادية للعقل الحديث، فلا يُمكننا أن نتجاهل الحقيقة التالية، وهي أن عقل التنوير الذي ظهر في أوربا الغربية قد زعزع قلعة الأستاذية العقائدية الدينية أو المدعوة كذلك (أي السلطة الكهنوتية العليا للمسيحية). لقد هزّها هزاً وفرض محلّها قطيعة حاسمة بين الذروة الإلهية للسيادة/ والذروة البشرية المتمثّلة بالسيادة الشعبية أو حق التصويت العام للشعب. وهكذا نزلت المشروعية العليا من فوق إلى تحت، ومن السماء إلى الأرض. وكان

ذلك يمثّل ثورة كبرى في التاريخ البشري. فَخَلْعُ المشروعية على الأنظمة المعنوية والأخلاقية والقانونية والسياسية للبشر لم يعد يتمّ على أيدي الكهنة أو النصوص المقدسة، وإنما على يد التصويت العام للشعب ولممثليه في البرلمان. وهكذا فقدت القوانين كل صفة قدسية وأصبحت قابلة للتعديل والتطوير بحسب الظروف والحاجات. فالشعب هو مصدر السيادة في الأنظمة الديمقراطية الحديثة، وهو الذي ينتخب رئيسه أو نوابه أو رؤساء بلدياته عن طريق التصويت الحرّ أو الاقتراع السري. والشعب هو الذي يسقط الأغلبية الحاكمة إذا ما شاء لكي يحلّ محلها المعارضة. وهكذا يحصل التناوب السلمي - أو الحضاري - على الحكم بين السلطة والمعارضة. فالذي يخدم أكثر أو يعجب الشعب أكثر ينجح في الانتخابات ويستلم مقاليد البلاد. وبالتالي فلم تعد هناك أنظمة ملكية ذات حق إلهي أو مشروعية فوق بشرية كما كانت عليه الحال في فرنسا العهد القديم.

محمد أركون : **قضايا في نقد العقل الديني** بيروت 1989 ص 238-239.

I.17. عقلنة رؤية العالم

ماكس ڤيبر

«إن عملية التثقيف والعقلنة المتزايدة لا تعني إطلاقا معرفة عامة متزايدة عن الظروف التي نعيش في كنفها، إنها تعني بالأحرى أننا نعرف، أو أننا نعتقد في كل لحظة أننا نستطيع، شرط أن نرغب بذلك أن نثبت لأنفسنا مبدئيا عدم وجود أية قوة غامضة أولا يمكن التنبؤ بها تتدخل في مسار حياتنا، وباختصار إن باستطاعتنا «السيطرة» على كل شيء بالدراسة المسبقة، لكن ذلك يعني جعل العالم غير مستساغ.

لم يعد الأمر بالنسبة إلينا كما بالنسبة للمتوحش الذي يعتقد بوجود هذه القوى باللجوء لأساليب سحرية بغية السيطرة على الأرواح أو طلب رضاها، بل اللجوء إلى التقنية والتوقع، هذا هو المغزى للثقفنة والفكرنة».

«يوجه الفعل الاجتماعي كباقي الأفعال نحو أربع مسارات، فقد يكون

أ - أداتيا عقلانيا Zwekrational محدد عبر ترقب السلوكات تجاه موضوعات المجال وباقي الكائنات الإنسانية إذ تُستعمل هذه الترقبات كشروط أو وسائل لتحقيق مطالب الفاعل العقلانية وغاياته المحسوبة.

ب - عقلانيا قيميا Wertrational محدد عبر الاعتقاد الواعي في قيمة ومقصده تجاه بعض أشكال السلوك الديني - الأخلاقي - الجمالي في استقلال عن مطامح النجاح.

ج - وجدانيا (خصوصا العاطفي) المحدد بخصوصية وجدان الفاعل ووضعيته الإحساسية.

د ـ تقليديا : المحدد عبر تَشَرُّبه بالعادات»[1].

«بقدر ما يكون النشاط حراً بعيداً عن تحديدات الطبيعة، بقدر ما تتدخل شخصية الكائن في اتخاذ مواقف تجاه القيم والدلالات القصوى للحياة، وذلك باستعمالها كوسائل لغايات على مسار النشاط مع تحويلها إلى فعل عقلاني غائي»[2]

فك سحر العالم أو العقلنة

يقول ڤيبر : «لقد غدا مفهوم فك سحر العالم نتاج عملية التثقيف التي رافقت تشكل الغرب الحديث، فالتثقيف هو الإسم الآخر المرادف للعقلنة، إنه عالم تسيطر عليه القناعة بأن كل ما هو موجود، وكل ما يستجد في هذا العالم محكوم بقوانين يستطيع العلم الإحاطة بها ومعرفتها، مما يسمح للتقنية العلمية السيطرة عليها. بعبارة أخرى، لا وجود لشيء إلا ويمكن توقعه، إنه عالم بدون سحر دون شك لأنه يستبعد كل تدخل لما هو فوق الحواس في نظام الأشياء الطبيعية والانسانية»[3].

خصائص العقلنة الجوهرية

«. . . أما العقلنة الجوهرية، فهي التي تنظم مباشرة نماذج الفعل في علاقته بالماضي والحاضر والمستقبل (الفرضيات التيمية بحيث لا توجد هذه العقلنة الجوهرية نماذج الأفعال على أساس حساب الوسائل المطابقة للغايات الخالصة)

لذلك تبدو حسابات الرأسمالية والبيروقراطية من وجهة نظر العقلنة الجوهرية مسألة لا عقلانية»[4]

خصائص/ عملية العقلنة Rationalization

يقول ڤيبر : «من بين أهم مظاهر سيرورة عملية عقلنة الفعل الإستعاضة عن التسليم بالعادة القديمة، كذلك الإنسجام المتزن مع الوضع من جهة مصلحة الذات، مع تأكيد عدم استنفاد هذه السيرورة للوسائل . . .

إنها تستطيع أن تتم في اتجاهات مختلفة إيجابيا بالتشكيل المتزن للقيم القصوى Wertrationalisierung أو سلبيا ليس فقط لحساب العادة بل أيضا للقيم العاطفية، وفي النهاية ولصالح نمط الشكية الأخلاقية للعقلنة لحساب الاعتقاد في القيم المطلقة، فإمكانات المعنى المتعددة لمفهوم عملية العقلنة غالبا ما تدخل في النقاش»[5].

خصائص الفعل العقلاني الغائي

ـ يقول ڤيبر : «النشاط تبعا للغاية، هو النشاط الذي يَتَّبِعُ فيه الفاعل توجهاته تبعا للغاية، والوسائل والنتائج المرتبطة بها. وليصل إلى ذلك عليه أن يقابل عقلانيا

---

1) Weber Max : Economy and society. P.25

2) Weber Max, Essais sur la theorie de la science. P. 70

3) كاترين كوليوتيلين : ماكس ڤيبر والتاريخ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الأولى 1944 ص 80.

4) Weber Max : General economie history new york. Bemswick. 1981. p.30

5) Weber Max, Economy and society. P.30

الوسائل بالغايات، والغايات بالنتائج المساعدة، وأخيرا مختلف الغايات الممكنة فيما بينها. فهو لا يتصرف شعوريا ولا انفعاليا ولا تقليديا.

إن التقرير بين نتائج متضاربة ومتناقضة يمكن أن يكون موجها بطريقة عقلانية قيمية، والنشاط لا يكون عندها عقلانيا من حيث الغاية إلا من حيث الوسائل، أو أن الفاعل قد يعالج الغايات المتضاربة أو المتصارعة باعتبارها حاجات موضوعية معطاة دون أن يوجه نفسه بطريقة عقلانية قيمية تبعاً «لأمر» أو «إلزامات»، وأن يصنفها تبعا لسلم، وبحسب درجة الأهمية التي يوليها بوعي منه لكل منها؛ عند ذلك يوجه نشاطه بشكل يشبعها قدر الإمكان، .[6]

ماكس فيبر، **رجل العلم ورجل السياسة** ترجمة نادر دكرى صـ 20.

I.18. تَحْدِيد هَابرْمَاسْ لَمفْهُومْ العَقْلَنَة مُقَابل التَّصَوُّر الفيبري

يونكر هابرماس

«فالعقلنة أقل ارتباطا بالمعرفة وإنتاج المعارف مقابل الطريقة التي من خلالها تكون الذوات القادرة على الكلام والفعل تطبق هذه المعارف»[7].

«هناك نوعان من العقلنة، عقلنة من «الأسفل» تخص البنيات التحتية للمجتمع وعقلنة من «الأعلى» تخص الرموز وأنماط المشروعية فهناك تطورين تمثلا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

أ. تطور حركة تدخل الدولة لاستقرار والمحافظة على استقرار النسق الرأسمال.

ب. التطور المتداخل للبحوث والتقنية اللتان جعلتا العلوم تمثل القوة الإنتاجية الأكثر أهمية. لقد حطما هذين التطورين شكل العلاقة المتأتية من الإطار المؤسساتي للأنساق الفرعية للنشاط العقلاني الغائي التي تمثل أصل هذين التطورين.

تظل إذن مهمة العلم والتقنية تحمل وظيفة إعطاء مشروعية للهيمنة.

أما وظيفة الدولة فتتمثل في الحفاظ على استقرار وتطور النسق الاقتصادي»[8].

ينسب هابرماس غياب المعنى إلى: «تلك الهوة التي تزداد بين المتخصصين والجمهور، وهي نتاج هذا التخصص للدوائر. لذلك فإن ما يدخل مجال البحث النظري، يخرج عن الحياة اليومية العملية للعموم، بل على العكس فإن عملية عقلنة الثقافة قد أدت إلى إفراغ العالم المعيش من القيم الجوهرية ومن التقاليد، حيث أصبح مهددا بالفقر»[9].

6) كاترين كوليوتيلين، ماكس فيبر والتاريخ، ص 80.
7) Habermas Jurgen : Théorie du l'agir communicationnel, p24
8) Habermas Jurgen: La technique et la science comme leologie, p23
9) Habermas Jurgen : Théorie du l'agir communicationnel. T2, p35

في حين ينسب هابرماس غياب الحرية إلى قبر «كل أنواع النشاط التواصلي»، ونشأة الحدود بين الأنساق ـ الفرعية : الاقتصاد وإدارة البيروقراطية من جهة، والدائرة الخاصة : الأسرة، الجوار، الجمعيات الحرة وكذا المجال العمومي من جهة أخرى»[10]

ليست علمنة صور العالم، والتمايزات البنيوية للمجتمع هي المسؤولة عن المفارقة أو المظاهر المرضية»[11].

«ليس انسحاب الديني أو فصل المجالات هو المسؤول عن ضياع المعنى، وإفقار التواصل داخل مكونات ودوائر الحياة، إنه انسحاب يدخل في نطاق التطور الطبيعي لتاريخ الوعي الغربي وتعبير عن النضج، باستقلالية المجالات الدقيق الصوري لادعاء الصلاحية الحجاجية»[12].

«تتميز هيمنة نمط الإنتاج الرأسمالي مقابل الأنماط السابقة بشيئين.

أ. الآلية الاقتصادية المؤدية إلى امتداد الأنساق الفرعية للنشاطات العقلانية الغائية من جهة، من جهة أخرى.

ب. تأسيس مشروعية اقتصادية تسمح لنسق الهيمنة أن ينسجم مع المقتضيات الجديدة لعقلانية الأنساق الفرعية التي هي في عداد التطور، بمعنى أن جميع أشكال مشروعية الهيمنة، يجب أن نخضع لسيرورة الميكانيزمات الاقتصادية للتطور؛ إذ أن سيرورة الانضباط هذه هي التي يسميها ڤيبر بالعقلنة». [13]

I.19. العقلنة والحداثة

مارتو تشيللى

إذا كانت العقلنة هي بالتأكيد إحدي أكبر محاضن الحداثة، فإن هذا المفهوم، لذى ڤيبر ومن أتى بعده، غامض وملتبس. ومن أجل توضيح ذلك أصبح من المعمول به التمييز على الأقل بين تصورين كبيرين : الأولي ذو طبيعة نشوئية وتسلسلية زمنيا، وهو يهدف إلى فهم خصوصية الغرب حيث تطور شكل خاص من العقلنة مكّن من التحكم المتزايد في العالم. وقد كانت الأعمال العديدة التي خصصها ماكس ڤيبر لدراسة الديانات تهدف إلى فهم هذه السيرورة. ومنها كانت الأهمية التاريخية الخاصة للعلاقة الحميمية التي أقامها ماكس ڤيبر بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، فإن إهلال العالم الحديث يفسر انطلاقا من التوجهات الدينية الأولية، قبل دخول الحداثة في سيرورة طويلة من إزالة النظرة السحرية للعالم. وفكرة إزالة

---

10) Habermas Jurgen : Théorie du l'argir communicationnel, P341

11) Habermas Jurgen : tHéorie du l'agir communicationnel. T2, p364

12) Horwitz Asher : The comedy of enlightenment weber haberman and the oritique of p.200 refication in the Barburin of Reason max weber the twilight of enlightennement university of toronto p.

13) Habermas Jurgen : La technique et la science comme leologie, p31

الطابع السحري عن العالم هي بدورها فكرة غامضة لكنها في معناها العام تعني أنه لا وجود في عصر الحداثة لقوي غيبية وغير قابلة للرصد في الحياة الاجتماعية.

التصور الثاني للعقلنة، وهو تصور بنيوي أو تزامني يتخذله كمرجع، قبل كل شيء، الحالة الاجتماعية والمؤسسات الخاصة بالمجتمع الحديث على وجه الخصوص. وهنا لابد من الاشارة إلى أن تحليلات ماكس ڤيبر ماتزال ذات امتداد ودقة ملحوظين. فالعالم الحديث قد انبثق عند نقطة التقاء وتناسق المقاولات الاقتصادية، والتخطيط الاقتصادي، والقدرة على التنبؤ بالأفعال، وشيوع المواقف المنهجية في الإنتاج والإدارة. وهكذا فالعالم الحديث يتميز إذن بانتشار العقلنة في كل دوائر الحياة الاجتماعية. ونتيجة ذلك هي تشكل ميادين للفعل تستقل بالتدريج عن بعضها وتمارس تأثيرا إكراهيا على الأفراد. وتحليلات ماكس ڤيبر تبرز فعل عملية العقلنة في الاقتصاد، وفي القانون، وفي الإدارة، وفي صورة العالم التي يقدمها العلم، وحتى في الفن. ومجمل عمليات العقلنة يقود إلى تحقيق نوع من الانتظام ومن القابلية المتزايدة للتنبؤ بالسلوكات والأفعال. وبهذا المعنى فإن العقلنة الشاملة تعرّف بأنها مضاعفة دور العقلنة الصورية، أي الأفعال المتمركزة حول المطابقة بين الوسائل والغايات، على حساب العقلنة المادية، أي الأفعال والسلوكات التي تحركها وتقوم وراءها قيم. وعلى وجه الإجمال فإن ما يتم تسجيله هو اختفاء أو تقلص الإكراهات التقليدية والعاطفية لحساب تنافي أفعال معقلنة بالقياس إلى غاياتها وأهدافها، وكذا الدخول إلى عالم اجتماعي حيث يصبح الأفراد خاضعين وموجهين، أكثر فأكثر، وربما بشكل نهائي، من طرف مصالحهم الأداتية أو على الأقل بأفعال معقلنة بالقياس إلى غاياتها. إن تنامي واستقلال مجالات الفعل الخاضعة فقط لمقتضيات العقلنة الصورية يقود إلى تقلص حرية الناس، المكرهين على السلوك والتصرف بدلالة معايير خارجية تفرض عليهم؛ أما فيما يخص صور العالم فإن العقلنة تقود إلى وجود خال من القدرة على منح دلالة قصوى للعالم وبالتالي إلى افتقاد المعنى.

Martuccalli : Sociologies de la modernite p 187-188

II. العقلُ في الفكر الغربي

II.1. العقلُ والأسطورة

جان بيير فرنان

1 ـ «تتخذ الأسطورة في الفلسفة طابعا عقلانياً». ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أولا أن الأسطورة قد اتخذت في الفلسفة صورة إشكال صريح الصياغة. فقد كانت الأسطورة فيما قبل حكاية ولم تكن حلا لإشكال. إنها كانت تروي مجموعة الأعمال المنظمة التي كان يقوم بها الملك أو الاله، تلك الأعمال التي كانت الطقوس تحاول أن تشخصها، فكأنما تعطي الأسطورة حلا لسؤال لا يوضع. ولكن عند اليونان، حيث ازدهرت في المدينة أشكال جديدة للتنظيم السياسي، لم يتبق من التنظيم السابق إلا بقايا فقدت كل دلالة ومعنى. (. . .) وعندما استقل النظام الطبيعي والحوادث الجوية (من أمطار ورياح وعواصف وصواعق) عن الوظيفة الملكية، فإنه لم يعد يفهم عن طريق ما تحكيه الأسطورة كما كان فيما قبل، بل أصبح يعرض نفسه في صيغة «أسئلة» أصبح الجدال حولها مفتوحا. وهاته الأسئلة (نشأة النظام الكوني وتفسير الظواهر الجوية) هي التي أصبحت تشكل في صياغتها الجديدة مادة التفكير الفلسفي في بدايته.

2 ـ يظهر إذن، أن ميلاد الفلسفة قد واكب تحولين ذهنيين عظيمين: ظهور فكر وضعي يتنافر وكل شكل من أشكال الخوارق ويرفض التشبيه الضمني الذي تقيمه الأسطورة بين الظواهر الطبيعية والعوامل الخارقة للطبيعة، ثم ظهور فكر مجرد يخلص الواقع من قوة التغيير التي كانت الأسطورة تفرضها فيه، كما يقضي على الصورة العتيقة لوحدة الأضداد ليقول بمبدأ الهوية.

3 ـ إن المواكبة التي نلحظها بين ميلاد الفلسفة وحلول المواطن ليست مما يثير اللبس، ذلك أن المدينة تحقق على مستوى الأشكال الاجتماعية، ذلك الفصل بين الطبيعة والمجتمع وهو فصل تفترضه ممارسة التفكير العقلاني على مستوى الأشكال الذهنية. فمع حلول المدينة انفصل النظام السياسي عن التنظيم الكوني، وظهر كمؤسسة بشرية تخضع لبحث دائب ونقاش حاد. لقد تدخلت الفلسفة الناشئة في ذلك الجدال الذي لم يكن جدالا نظريا فحسب، بل كان جدالا يواجه بعنف بين الأطراف المتخاصمة. فالحكمة مكنت الفيلسوف من أن يقترح إصلاحا للخلل الذي

أحدثته إرهاصات اقتصاد تجاري. فكان ينتظر منه أن يحدد التوازن الجديد الذي من شأنه أن يستعيد الانسجام المفقود، وأن يعيد الوحدة والاستقرار الاجتماعيين، عن طريق الوفاق بين العناصر التي كان تعارضها يمزق وحدة المدينة.

4ـ لم يتكون العقل عند اليونان، ولم يعبر عن ذاته، ولم يتخذ شكله النهائي إلا على المستوى السياسي. لقد أمكن للتجربة الاجتماعية أن تصبح عند الإغريق موضوع تأمل وتفكير وضعي، وذلك لأنها خضعت، داخل المدينة لجدال عمومي. وقد بدأ أفول الفكر الأسطوري يوم وضع الحكماء الأوائل التنظيم البشري موضع نقاش.

5ـ عندما ولدت الفلسفة في ملطة كانت متجذرة في الفكر السياسي، فعبرت عن اهتماماته الأساسية وأخذت عنه جزءا هاما من مصطلحاتها. صحيح أنها سرعان ما أثبتت استقلالها ورسمت طريقها الخاص، وذلك منذ ظهور (بارميندس) فأخذت تكتسح ميدانا جديدا وتضع مشاكل لا تتعلق بها هي وحدها (. . .)، ولكنها لم تقترب، في مهمتها تلك، اقتراباً شديداً من الواقع الطبيعي، وهي لم تفد كبير إفادة من ملاحظة الظواهر الطبيعية ولم تقم التجارب، بل إن مفهوم التجربة ذاته ظل غريبا عنها. إنها شيدت الرياضيات دون أن تسعى إلى استعمالها لغزو الطبيعة، فلم تقم إذن بين الرياضة والفزياء، ولا بين الحساب والتجربة تلك الحلقة التي استطاعت أن تربط الهندسة بالسياسة.

حان بيير فرنان، **الأسطورة والتفكير عند الاغريق**، الجزء الثاني ـ
ص 101ـ114 ماسبيرو ـ 1791

II . 2 . سُقرَاط وأناكَسَاغُورَاسْ: العقلُ الكُلّي

شارل فرنر

يجعل أفلاطون سقراط يروي لنا في مقطّعة مشهورة من مقطّعات «فيدون»، دراساته الأولى للفلسفة، والانطباع الذي أحدثه فيه مذهب انكساغوراس. يقول سقراط: كانت لي في حداثتي رغبة قوية جداً في تعلم علم الطبيعة، وفي معرفة علل الأشياء. ولكنني لم أجد شيئاً يرضيني في النظريات التي كانت تفسر الأشياء بالعناصر المادية. وسمعت أخيراً أحدهم يعرض نظرية انكساغوراس في أن العقل هو العلة المنظمة للأشياء جميعاً. سُلب لبي بذلك، إذ أنني فكرت أن العقل، حينما نظم الأشياء كلها، قد نظمها على أحسن نحو يمكن أن تكون عليه. فإذا شئنا إذن، أن نعرف علة شيء ما، وجب علينا أن نبحث عما هو الأفضل بالإضافة إليه. ويتابع سقراط كلامه قائلا: ولكنني حينما انصرفت إلى دراسة فلسفة انكساغوراس من

قرب، شعرت بخيبة كبيرة؛ إذ أنني رأيت، أنه بعد أن جعل من العقل مبدأ، لم يعطه أي دور قط، وإنما عاد إلى تفسير الأمور بعللها المادية.

لا شك أنه ليس بامكاننا أن ندعي أن هذه الرواية تعرض فكر سقراط بصفائه وبساطته؛ فتفكير أفلاطون ذاته يتدخل فيه دون أدنى شك. وعلى وجه الخصوص، إن كل ما قاله سقراط عن البلبلة التي رمته فيها التفسيرات المادية للفلاسفة الأوائل، هو أفلاطوني؛ إذ أن هذه المقطّعة تفترض نظرية مشاركة الأشياء في المُثُل. ولكننا نعتقد أن رواية سقراط تنطبق مع تفكير سقراط ذاته انطباقاً كبيراً، ولابدّ لنا من الاشارة إلى النقطتين التاليتين.

لقد درس سقراط أولا فلسفات الطبيعة، وعني بعلم الطبيعة في حداثته. إن شهادة أفلاطون في «فيدون» تؤكدها شهادة أرسطوفانس في «الغيوم». إن أفلاطون ـ والحق يقال ـ يبدو مناقضاً لنفسه في هذه النقطة، إذ أن سقراط يرفض في «الدفاع» بصراحة ما ذكره أرسطوفانس، ويعلن أنه لم ينصرف إلى دراسة الطبيعة. بيد أننا لا نعتقد أن في هذا تناقضاً حقيقياً. ففي «الدفاع» كان سقراط مهتماً بالدفاع عن نفسه ضد الهجمات التي كان هدفاً لها، فلم يشر إلا إلى القسم الثاني من حياته، كما جرت منذ حكم آلهة دلفي. في ذلك الحين ترك علم الطبيعة متجهاً إلى الأخلاق، وافتتح طريقته في البحث الجدلي، التي تقوم على استخراج فكرة الخير الصحيحة، من نفوس محدثيه، عن طريق الأسئلة المطروحة ببراعة. إنه يعلن، أنه لم يتطرق إلى المسائل الطبيعية، في محادثاته الجدلية. بيد أن هذا لا يعني، أنه لم ينصرف إلى دراسة هذا العلم في القسم الأول من حياته. إن «الدفاع» و«فيدون» يكمل أحدهما الآخر، ويتيحان لنا نظرة اجمالية إلى نمو فلسفة سقراط.

ثم لا يمكننا ثانياً، أن نشك بأن سقراط قد تأثر بانكساغوراس تأثراً قوياً. هناك رواية ثابتة تماماً تنص على أنه كان تلميذاً لارقيلاوس الذي خلف ارنكساغوراس في مدرسة أثينا. أما أرسطوفانس فيصوره لنا في «الغيوم» مشايعاً لديوجين الأبولوني، الذي كان يمزج نظرية انكساغوراس في العقل الكلي، بنظرية انكسيمانس في الهواء من حيث هو جوهر كل شيء. ومن ناحية أخرى، نرى في مقطّعة من «الدفاع» لأفلاطون، أن متهمي سقراط كانوا يسعون إلى الإفادة من الرابطة التي كانت تربطه بانكساغوراس، لكي ينسبوا إليه خطأ أفكار انكساغوراس الخاصة عن الشمس والقمر. وإذن، فقد عرف سقراط فلسفة انكساغوراس؛ لقد تبناها من حيث أنها تسلم بوجود عقل منظم للأشياء. ونعتقد أن رواية «فيدون» تصف لنا وصفاً حسناً جداً الحفاوة الحماسية التي تقبل بها هذه النظرية. وفي الوقت نفسه، تدل هذه الرواية على النتيجة التي استخلصها منها؛ فإذا كان العقل قد نظم الأشياء، فقد كان ذلك من حيث أنه نظمها على أحسن وجه. لقد عجب سقراط لأن انكساغوراس لم يعط هو ذاته لنظريته النمو الذي تتضمنه. لقد فكر أنه ليس كافياً أن نضع العقل دفعة واحدة في

أصل العالم. كان لا بد من اظهار أن الأشياء كلها أيضاً تحمل سمة العقل، من حيث هي منظمة على أحسن نحو ممكن، وفقاً لقواعد في التوافق والكمال. وخلافاً لذلك، فقد كان أفلاطون هو الذي تصور الكمال على أنه نموذج مثالي تستجيب له الأشياء، والذي أقام التمييز بين هذه الحقيقة العقلية الخالصة، والأشياء المحسوسة. إن نظرية المثل هي نظرية أفلاطونية لا سقراطية، على الرغم من أنها امتداد طبيعي لفكر سقراط، كما سنرى ذلك من ناحية أخرى.

نجد في كتاب اكسينوفون «الجدير بالذكر»، تثبيتاً للمذهب الذي تعزوه محاورة «فيدون» إلى سقراط. فحينما كان سقراط يتحدث مع أرسطوديمس، جعله يعجب بالحكمة المعجزة التي عملت على تنظيم الكائنات الحية. يقول: إن هذه الكائنات لها أعضاء تكونت في سبيل نفع معين؛ فالعين قد نظمت لكي ترى، والأذن لكي تسمع. ولكن الأشياء التي كونت على هذا النحو من التكوين، لا يمكن لها أن تكون راجعة إلى الصدفة، إذ أن علتها في العقل. إن بنية الجسد الانساني والحيوانات جميعاً، هي كما هو واضح، من عمل عقل إلهي وعناية إلهية خيرة حكيمة. بيد أن هذه العناية الإلهية تبدو خاصة في الخيرات التي غمرت بها الإنسان. فهي لم تكتف بتكوين أجسادنا تكويناً تتفوق به كثيراً على الحيوان، بل إنها أعطتنا فضلا على ذلك نفساً عاقلة نحصل بها على أعظم الامتيازات. ويعود سقراط إلى هذه الفكرة في حديثه مع اوتيديمس، حيث نجده لا يتعب من تبيان التوافق القائم بين حاجات الإنسان، ونظام أشياء العالم كلها.

لا شك أن التفسيرات التي يقدمها لنا سقراط كما يظهره اكسينوفون، بإمكانها أن تبدو لنا ساذجة بعض الشيء أحياناً. فنظرية العلل الغائية لم تكن في نشأتها مستخلصة أبداً من النزعة الانطروبوموريفية التي بقيت مثقلة بها وقتاً طويلا. ولكن هذا لا ينفي، أنه ينبغي لنا، أن نحيي ظهورها باحترام. لقد كان سقراط أول من فهم فهماً واضحاً، إن الأشياء لا يمكن تفسيرها بالعناصر المادية التي تتركب منها، وإنما تتعلق قبل كل شيء، بمبدأ يوجه امتزاج العناصر، ويجعلها تؤدي إلى بعض الغايات، فينتهي بكل كائن إلى كماله الخاص به، ويربط الكائنات جميعاً بعضها ببعض، بروابط متناسقة.

شارل قرنر: **الفلسفة اليونانية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار - بيروت لبنان 1968 ص 60 - 63.

II . 3 . العَقْـل

أرسطـو

لنفـحص الآن عن جـزء النفس الذي به تدرك وتعـقل : أهو مـفـارق أم غـيـر مفارق، في الكم أو في الذهن فقط؟ ولنسأل : ما هي مميزات التعقل وكيف ينشأ؟ فإذا كان التعقل شبيهاً بالاحساس، فهذا انفعال ما للمعقول أو لشيء ما من هذا النوع. ورغم كونه غير منفعل، فينبغي أن يكون قابلاً للصور وأن يكون وموضوعه شيئاً واحداً بالقوة، دون أن يكون عين هذا الموضوع. فتكون منزلة العقل من المعقول بمنزلة الحس من المحسوس. فيلزم ضرورة إذن، ما دام يعقل كل شيء، ألا يكون مختلطاً بشيء، كما يقول اناكساغوراس، لكي يكون آمراً، أي يكون عارفاً. لأن اعتراض شيء دخيل عليه لا بد أن يعوقه ويفسده. فوجب إذن أن لا تكون له طبيعة خاصة به، بل يكون قابلاً وحسب. فذلك الجزء من النفس الذي ندعوه عقلاً (وأعني بالعقل ما به تعقل النفس وتتصور المعقولات) ليس شيئاً بالفعل قبل أن يعقل. فيمتنع أن يكون مختلطاً بالجسم إذن، وإلا لبات كيفية ما، أي بارداً أو حاراً. بل لأصبح له عضو ما، شيمة القوة الحاسة، وهو لا عضو له. ولقد أحسن من قال: إن النفس حيّز للصور، لولا أن هذا القول لا ينطبق على النفس بجملتها، بل على القوة العاقلة وحسب، وليس على الصور بالفعل بل بالقوة فقط.

أما أن عدم انفعال قوة الحس يختلف عن عدم انفعال العقل، فبيّن من النظر في العضو الحاس وفي الحس. فالحس يكل عن الاحساس على أثر احساس عنيف. مثال ذلك أننا لا نستطيع تمييز الأصوات على أثر سماع أصوات صاخبة جداً، أو الألوان والروائح على أثر ادراك ألوان وروائح شديدة جداً. ولكن حين يدرك العقل معقولا قوياً جداً، فادراكه للمعقولات البسيطة لا يضعف بل يشتد. وذلك أن قوة الاحساس لا توجد مفارقة للجسد، والعقل يوجد مفارقاً. وعندما يصبح العقل كلا من معقولاته، كما يقال في العالم بالفعل (وهو ما يحدث حين يستطيع العالم أن يستحضر معارفه بالفعل) فهو بعد في حالة القوة بمعنى ما، ولكن لا على الوجه الذي يكون عليه بالقوة، قبل أن يعلم ويستنبط. ثم إن العقل في تلك الحال قادر على ادراك ذاته.

ولما كان الكم يختلف عن ماهيته الكم، والماء عن ماهية الماء (وهكذا في الكثير من الأشياء الأخرى - وإن لم يكن في جميعها - إذ قد يكون الشيء وماهيه في بعض الأحوال شيئاً واحداً)، فنحن نحكم على اللحم وعلى ماهية اللحم إما بقوى مختلفة، أو بالقوة ذاتها، ولكن من وجهين مختلفين. لأن اللحم لا يوجد دون مادة، بل هو كالأفطس الذي هو عبارة عن صورة ما في مادة ما. ونحن نميز بين الحار والبارد

بواسطة القوة الحاسة، وكذلك بين الصفات التي يحدث عن تناسبها اللحم. ولكننا نحكم على ماهية اللحم بواسطة قوة أخرى، إما مفارقة وإما متصلة به اتصال الخط المعوج بذاته حين يقوم. والأمر كذلك في عامة المجردات، فالمستقيم يشبه الأفطس، من حيث إنه متصل بالامتداد أبداً. أما ماهيته، إذ افترضنا أن المستقيم والاستقامة مختلفان، فمختلفة. فلندع ذلك الزوج؛ فنحن نحكم عليه إما بقوة أخرى وإما بالقوة ذاتها على وجه آخر. وبالجملة، فكما أن المعارف مفارقة لهيولاها، فكذلك الحال في العقل.

وهنا يعرض لنا إشكال، فإذا كان العقل بسيطاً وغير منفعل ولا يشارك أي شيء آخر بشيء (من الصفات) ـ كما يقول اناكساغوراس ـ فكيف يدرك إذن، ما دام الادراك ضرباً من الانفعال؟ فنحن نقول في شيئين أن أحدهما يعفل والآخر ينفعل، عندما يكون بينهما عامل مشترك. والإشكال الآخر هو التالي: هل يصبح العقل نفسه معقولا؟ فإما أن يوجد العقل في سائر الأشياء الأخرى (أي إذا لم يكن العقل معقولا من جراء شيء آخر فيه، وكان العقل والمعقول واحداً بالماهية). وإما أن يكون ثمت شيء مختلط به يجعله معقولا، شيمة سائر الأشياء؛ وإما أن يكون الانفعال بحكم عامل مشترك ـ كما اسلفنا ـ علة كون العقل عين المعقولات بالقوة؛ إلا أنه ليس شيئاً ما بالفعل قبل أن يعقل. فينبغي إذ ذاك أن يكون العقل بمثابة لوحة لم ينقش عليها شيء بالفعل. وهذا ما يبدو من حقيقة أمر العقل.

وهو إلى ذلك معقول، شيمة سائر المعقولات. فالعقل والمعقول في الأشياء المجردة عن المادة شيء واحد؛ إذ أن المعرفة النظرية وموضوعها شيء واحد. (أما لمَ لا يعقل العقلُ دائماً، فمما ينبغي الفحص عنه). وعلى العكس توجد المعقولات فَي الأشياء المادية بالقوة وحسب. فالعقل إذن لا يوجد في تلك الأشياء (إذ أن العقل لا يصبح وإياها شيئاً واحداً بالقوة إلا حين تتعرى عن المادة). وهو مع ذلك معقول أيضاً.

ولما كنا نميّز في كل نوع من الموجودات، كما نميّز في الطبيعة كلها، بين ما هو بمثابة المادة (وهو بالقوة جميع أفراد النوع)، وبين ما هو بمثابة العلة أو الفاعل، من حيث يفعلها جميعاً ـ كما هي حال الصناعة من المادة التي تصنعها، لزم ضرورة أن يوجد في النفس مثل هذه العناصر أيضاً. فثمت العقل الذي تلك حاله، من حيث إنه يصبح جميع الأشياء، وثمت العقل، من حيث يفعل جميع الأشياء، فتكون حاله شبيهة بحال النور. فالنور يجعل الألوان بالقوة، من وجه ما، ألواناً بالفعل. وهذا العقل مفارق غير منفعل وغير مختلط، إذ هو في جوهره فعل. والفاعل أشرف من المنفعل أبداً، والمبدأ من المادة. والمعرفة بالفعل وموضوعها شيء واحد، أما المعرفة بالقوة فسابقة بالزمان في الموجود الفرد، ولكنها ليست سابقة باطلاق بالزمان، ولا يصح أن يقال إن العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى. وعندما يفارق يصبح ذاته

وحسب؛ وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً (ونحن لا نذكر مع ذلك حاله الأولى، لأن هذا العقل غير منفعل، بينا العقل المنفعل قابل للفساد). وبدون هذا العقل لا نعقل قط.

أرسطو (كتاب النفس، الكتاب الثالث، الفصلان 4 و5)

عن: ماجد فخري: ارسطوطاليس المطبعة الكاثوليكية بيروت 1985 ص 158-161.

II . 4. الإيمانُ والعَقْل

القديس أوغسطين

تكتب لي بوجوب إدراك الحقيقة بالايمان لا بالعقل بالأحرى. وحسب ما ذكرته كان بودك وخاصة فيما يتعلق بالتثليث وهومسألة إيمان بمعنى الكلمة، أن تكتفي باتباع سلسلة القديسين بدلا من أن تطلب مني أنا، أن أعطيك، بقوة الحجج، ما يسمح لك بفهم مغزاه. فحين سأجتهد لكيّ أجعلك تفهم معنى هذا السر العظيم، - وهو ما لا أستطيع النجاح فيه إلا بمعونة من الله، - هل أستطيع أن أفعل شيئا آخر غير أن أبين لك، في حدود الممكن، علته أو مغزاه. فإن كنت إذن مقتنعا تماما بفكرة اللجوء إلي، أو إلى أي أستاذ آخر لأجل أن تفهم ما أنت مؤمن به، فإنه ينبغي عليك أن تصحح عبارتك: إذ لا يتعلق الأمر برفض الإيمان، بل بمحاولة ادراك (فهم) ما أنت حاصل عليه سلفا بالايمان، بواسطة نور العقل.

وقانا الله شر التفكير بأنه يستهجن فينا ما خلقنا به أسمى من الحيوانات الأخرى حاشى أن يكون الله راضيا على أن يكون الإيمان مانعا عن تلقي تفسير ما نؤمن به أو السؤال عنه. حتى الإيمان نفسه يستعصي علينا لو لم تكن لنا نفوس عاقلة ففي الأمور التي تنتمي إلى عقيدة الخلاص والتي لا نستطيع فهمها بعد، غير أننا سنفهمها يوما ما، ينبغي أن يسبق الإيمان العقل: إنه بذلك يطهر القلب ويجعله أقدر على تلقي وتحمل نور العقل العظيم. الا يكون العقل نفسه هو الذي يتكلم على لسان النبي حين يقول: لو لم تؤمنوا، لن تفهموا (عيسى9) فحيثما يقوم التمييز بين الأمرين (الإيمان والعقل)، فإننا ننصح بالابتداء بالإيمان، لأجل أن نستطيع فهم ما نؤمن به. وهكذا فالعقل هو الذي يشترط أن يسبقه الإيمان (فإذا كان ما يقوله النبي غير مساير للعقل، فإن الأمر سيكون عكس ذلك، وهو ما نسأل الله أن يقينا شر التفكير فيه!)، إذن فإذا كان من المعقول إذن أن يسبق الإيمان العقل حتى يتنسى لنا بلوغ بعض الحقائق العظمى، فإنه من غير المشكوك فيه أن هذا العقل نفسه الذي يقنعنا بذلك يسبق هو ذاته الايمان: وهكذا فهناك على الدوام سبب ما له السبق.

القديس أوغسطين الرسائل 120 : نقلا عن كتاب مارو (القديس أوغسطين) سوي.

II . 5 . فِطْرِيَّة العَقْل

ديكارت

العقل السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس . إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه . وليس براجع أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل السليم أو النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة، وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا فيما ينظر فيه الآخر، لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل، بل المهم هو أن يحسن استخدامه . وإن أكبر النفوس لمستعدة لأكبر الرذائل مثل استعدادها لأكبر الفضائل . والذين لا يسيرون إلا جد مبطئين يستطيعون حين يلزمون الطريق المستقيم أن يسبقوا كثيرا من يَعْدُونَ ويبتعدون عنه .

أما أنا فلم أدَّع قط أن نفسي أكمل من نفوس الغير، بل كثيرا ما تمنيت أن يكون لي من سرعة الفكر، أو من وضوح الخيال وتميزه، أو من سعة الذاكرة وحضورها، مثل ما لبعض الناس . ولست أعرف فضائل غير هذه تعين على تكميل النفس : لأني أميل إلى الإعتقاد بأن النطق، أو العقل، ما دام هو الشيء الوحيد الذي يجعلنا أناسا ويميزنا عن سائر الحيوان، هو بأكمله في كل إنسان .

ر . ديكارت، **مقال عن المنهج** ترجمة، محمود محمد الخضيري، ط . II دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص109-110 .

II . 6 . فِعْلا العَقْل : الحَدْسُ والاسْتِنْبَاط

ديكارت

لا أعني بالحدس الشهادة المتقلبة للحواس أو الحكم الخادع لخيال ينشئ موضوعه إنشاء سيئا، بل أقصد به تصور ذهن خالص منتبه، وهو تصور يكون من البساطة والتمايز بحيث لا يخامرنا شك في ما نفهمه . أو أن الحدس، بتعبير آخر، هو التصور الجازم لذهن خالص منتبه يصدر عن نور العقل وحده . ومادام الحدس أكثر بساطة من الاستنباط، فهو أكثر منه يقينا، ذلك الاستنباط الذي يمكنه بدوره أن يكون موضع استخدام سليم عند الإنسان . وهكذا فيمكن لكل منا أن يتبين، بفضل الحدس، أنه موجود وأن المثلث يتعين بثلاثة أضلاع فحسب، وأن الكرة تتعين بسطح

واحد؛ ولكن وضوح الحدس ويقينه ليسا لازمين لمجرد الإثباتات البسيطة، بل لكل أنواع الاستدلال. وهكذا، فإذا فرضنا أن 2 و2، وأن 3 و1 يؤديان إلي نفس النتيجة فلا يكفي أن ندرك بفضل الحدس أن حاصل 2 و2 هو 4 وأن حاصل 3 و1 هو 4 كذلك، بل ندرك بفضل الحدس كذلك أن القضية الثالثة تنتج بالضرورة عن هاتين القضيتين.

وتبعا لذلك، فربما تساءل البعض لماذا أضفنا إلى جانب الحدس طريقا آخر للمعرفة يتم بواسطة الاستنباط، تلك العملية التي نعني بها كل ما نستنتج بالضرورة عن أمور معروفة معرفة يقينية، ولكن كان ينبغي علينا أن نضع الاستنباط إلى جانب الحدس، لأن أموراً عديدة تعرف معرفة يقينية دون أن تكون واضحة. إذ يكفي أن نستنبط عن مبادئ صادقة ومعروفة عن طريق حركة متصلة لا تنقطع يقوم بها الفكر الذي يتوفر على حدس واضح لكل أمر. وبهذه الوسيلة نعرف أن آخر حلقة في سلسلة طويلة مشدودة إلى الأولى حتى إذا لم نلمس مباشرة كل الوسائل التي يتوقف عليها ذلك الارتباط، إذ يكفي أن نكون قد عبرنا هاته الحلقات بالتتابع وأن نذكر أن كل واحدة من تلك الحلقات مشدودة إلى التي بجوارها حتى الطرفين، فنحن نميز هنا بين الحدس والاستنباط اليقيني، فهناك في الاستنباط حركة وتتابع بينما يختلف الأمر عن ذلك في الحدس. وبالإضافة إلى هذا، فإن الاستنباط لا يتطلب وضوحا آنيا كما في الحدس، فكما لو كان الاستنباط يستمد يقينه من الذاكرة.

ر. ديكارت، **القاعدة الثالثة من القواعد لتوجيه العقل**، فران، باريس ص43 - 45.

II . 7. طَبِيعَةُ العَقْل

سبينوزا

من طبيعة العقل (. . .) اعتبار الأشياء ضرورية لا جائزة (. . .). وضرورة الأشياء هاته (. . .) يدركها (. . .) العقل بكيفية واقعية وحقيقية أي (. . .) كما هي في ذاتها. لكن (. . .) ضرورة الأشياء هذه، هي الضرورة التي هي لطبيعة الله الأزلية. إذن من طبيعة العقل النظر في الأشياء تحت هذا النوع من الأزل. أضف إلى ذلك أن أسس العقل هي (. . .) معاني تفسر ما يكون مشتركا بين كل الأشياء و(. . .) لا تفسر ماهية أي شيء، جزئي. وبالتالي يجب أن تُتصور دون أية علاقة بالزمن، وإنما يجب أن تتصور تحت نوع معين من الأزل.

(لازمة القضية 44 من الجزء الثاني) Spinza: Ethique.

Tr: Gerrinot Paris Ivese 1932. ترجمة : أحمد العلمي.

II . 8 . العَقْلُ صَفْحَةٌ بَيْضَاء

ليبنتس

إن الترابط في نفس الحيوان ليس إلا ظلا للتفكير : أي مجرد ترابط في الخيال، وانتقال من صورة لأخرى. لأنه عندما يأتي اختبار جديد ويبدو أنه مماثل لسابقه، يتوقع (احدانا) أن يتكرر ما وجده مترابطاً في ما سبق، كما لو أن الأشياء كانت مرتبطة في الواقع لأن صورها مرتبطة في الذاكرة. صحيح أن العقل يعلمنا أيضا أن نتوقع في مجرى الحوادث العادي ما ينطبق على خبرة طويلة في الماضي. لكن هذا لا يشكل معرفة ضرورية معصومة عن الخطأ. وقد يتوقف نجاحنا ونخطئ ـ ونحن أقل ما نكون توقعا لذلك ـ عندما تتغير الأسباب التي أدت إلى وقوع الحادث في الماضي. لهذا نجد أكثر الناس حكمة لا يعتمدون كثيرا على الذاكرة بل يحاولون أن يكتشفوا ـ إن أمكن ـ علل الحوادث لكي يقرروا متى يجب توقع الشاذ على القاعدة.

فالعقل وحده قادر على وضع قواعد ثابتة، وسد النقص في ما هو غير ثابت وأكيد، وذلك بأن يحسب حسابا للشاذ وأن يجد أخيراً ارتباطات ثابتة في مجرى الحوادث المتسلسلة بالضرورة. وهذا غالبا ما يعطي الوسيلة للتنبؤ بالحادث، دون اختبار الارتباطات المحسوسة بين الصور، وهو كل ما يستطيع الحيوان أن يفعله. فما يبرر القول إذن بوجود المبادئ الداخلية فينا للحقائق الضرورية يميز الانسان أيضا عن الحيوان.

وقد نجد أن كتابنا القدير (يقصد جون لوك) لا ينفي تماما ما ذهبت إليه. لأنه بعد أن يوقف كتابه الأول بكامله لإبطال القول بالأفكار الفطرية ـ وفق تفسير معين ـ يعود فيقر في مطلع الكتاب الثاني وما يليه أن الأفكار التي ليس مصدرها الحس تأتي من التفكير. وحيث أن التفكير ليس سوى الانتباه لما هو فينا فإن الحواس لا تعطينا مطلقا ما نحمله معنا من قبل. ولما كان الأمر كذلك فهل بوسعنا أن ننكر وجود الكثير مما هو فطري في ذهننا طالما أننا نحن ـ بشكل من أشكال الكلام ـ فطريون ازاء أنفسنا؟ وإن في داخل أنفسنا الموجود والوحدة والجوهر والاستمرار والتغير والوعي والسرور وألف شيء آخر من أفكارنا العقلية؟ ولما كانت هذه الأشياء ذاتها مباشرة بالنسبة لادراكنا وحاضرة دوما فيه، (ومع أننا لا نعي وجودها دائما بسبب ما يصيبنا من تشتت في الذهن وانتباه لاحتياجاتنا) فلما الدهشة إذا قلنا أن هذه الأفكار وكل ما يعتمد عليها هي فطرية فينا؟ ولذلك فقد اتخذت كمثال لتوضيح ما أريد قطعة الرخام التي لها شرايين ـ لا مجرد قطعة رخام أو صحائف خلوا من الصور ـ (Tabula Rasa) بلغة الفلاسفة. لأنه لو كانت النفس كهذه الصحائف البيضاء لكانت الحقائق فينا كما هو وجه هرقل في قطعة الرخام. إذ أن الرخام حيادي تماما ازاء أن يتلقى هذا الشكل أو أي شكل آخر. ولكن إن سبق أن وجدت شرايين في قطعة الرخام تنطبق على

تقاطيع وجه هرقل أكثر من وجوه آخرى تكون هذه القطعة أكثر استعدادا له . ويصبح هرقل كانه داخلي فيها . مع أنه كان لابد من جهد لاكتشاف هذه الشرايين وتنظيفها وتشذيب ما يمنعها من الظهور . هكذا الأفكار والحقائق داخلية فينا كميول واستعدادات وعادات أو امكانيات طبيعية لا كأفعال مع أن هذه القابليات مصحوبة دوما ببعض الأفعال التي تقابلها وأنها غالبا ما تكون غير محسوسة .

ويبدو أن كاتبنا القدير يزعم أنه لا يوجد أي شيء بالقوة فينا حتى ولا أي شيء إلا ونعيه دائما وبالفعل . ولكنه لا يستطيع أن يتشدد بهذا الرأي وإلا كان متناقضا مع نفسه ، طالما أن عاداتنا المكتسبة ومحتويات ذاكرتنا أيضا لا نعيها بصورة دائمة ، حتى أنها لا تساعدنا دوما عندما نكون بحاجة إليها ، مع أنها غالبا ما تعود للعقل بسهولة في بعض المناسبات العابرة التي تذكرنا بها ، كما يقع لنا تماما عندما نحتاج بداية أغنية فقط لنتذكر الأغنية بكاملها . ثم إنه يضع قيودا لنظريته في مواضع أخرى من بحثه عندما يقول انه لا يوجد شيء فينا لم يسبق أن ندركه داخليا على الأقل . ولكن فضلا عن أن أيا من الناس لا يستطيع إقامة الدليل بالعقل فقط حول المدى الذي ذهبت إليه إدراكاتنا الماضية التي تكون قد نسيت ، ـ لاسيما وفقا لمذهب الأفلاطونين بالتذكر ـ الذي بالرغم مما فيه من مسحة أسطورية فإنه لا يتناقض جزئيا على الأقل مع العقل الخالص . أقول لو وضعنا ذلك جانبا لتساءلنا لما يلزم أن نكتسب كل شيء بواسطة ادراكنا الواضح للأشياء الخارجية وان شيئاً ما لا يمكن الكشف عنه في ذواتنا؟ وهل نفسنا وحدها هي إذن فارغة إلى هذا الحد وأنه لاشيء فيها إلا الصورة التي استعارتها من الخارج؟ إنني واثق أن كتابنا الكبير لا يستطيع الموافقة على مثل هذا الرأي . وأين نجد صحائف ليس بينها مقدار من التنوع؟ إننا لن نتمكن قط من أن نرى سطحا كامل الاتساق والانبساط . وإن كان الأمر كذلك ، فلما لا نستطيع أن نقدم أيضا نوعا من الفكر من أعماق ذواتنا عندما نكون على استعداد لأن نغوص فيها . هكذا انسقت للاعتقاد أن رأيه في هذه الناحية لا يختلف أساسيا عن رأيي لاسيما وأنه يقر بمصدرين لمعارفنا : الحواس والتفكير .

و . لايتنس : أبحاث جديدة في الادراك الإنساني ، ضمن فلسفة لابنتيز ـ مكتبة الأطلس . دمشق 1955 ص 147 - 148 .

II . 9 . العَقْلُ مَلَكَةُ المَبَادئ

إ . كنط

بالحواس تبتدئ معرفتنا بأتمها ، ومنها تعبر إلى الفهم وتنتهي في العقل الذي لا يوجد فوقه شيء أرفع منه لمعالجة مادة الحدس وردها إلى الوحدة العليا للفكر . ولما كان من الواجب علي أن أقدم هنا تعريفا لهذه الملكة العليا ، فإني أجد نفسي في نوع

من الحرج. إن لهذه الملكة، كما للفهم، استعمالا صوريا فقط، أي منطقيا، يغض العقل الطرف فيه عن كل محتوى للمعرفة، ولكن للعقل أيضا استعمالا حقيقيا، نظرا إلى أنه يحتوي هو ذاته منبع بعض المفاهيم وبعض المبادئ التي لا يستعيرها من الحواس ولا من الفهم. حقا إن أولى هاتين القدرتين [الاستعمال المنطقي الصوري للعقل] قد حددت من قبل القدماء بأنها ملكه الاستدلال المتوسط أو غير المباشر (تمييزا له عن الاستدلال المباشر)، وأما القدرة الثانية التي يخلق بها العقل هي ذاتها المفاهيم، فإنها لم تفسر ولم تشرح. وبما أن العقل يظهر هنا منقسما إلى قدرتين، قدرة منطقية وقدرة متعالية، فإنه ينبغي البحث عن مفهوم أعلى لمنبع المعرفة هذا، عن مفهوم يقع فوق المفهومين الآخرين ويشملهما.

. . . لقد عرفنا الفهم بأنه ملكة القواعد، وها نحن نميز الآن العقل هنا بأنه ملكة المبادئ.

كلمة المبدأ ملتبسة، وهي لا تعني في العادة سوى معرفة يمكن استخدامها باعتبارها مبدأ دون أن تكون مبدأ بنفسها وبأصلها الخاص. إن كل قضية كلية حتى تلك التي تستمد من التجربة (بواسطة الاستقراء)، يمكن أن تتخذ مقدمة كبرى في استدلال ما، ولكنها لا تكون، لهذا السبب، مبدأ . . .

أسمي إذن معرفة بواسطة مبادئ، تلك المعرفة التي أعرف فيها الخاص تحت العام، وذلك بواسطة المفاهيم. ونتيجة لذلك فإن كل استدلال عقلي هو شكل من أشكال الإشتقاق الذي يستخرج معرفة من مبدأ. ولما كان يمكن لكل معرفة كلية أن تستخدم كمقدمة كبرى في استدلال من استدلالات العقل، وكان الفهم يقدم بصورة قبلية مثل هذه القضايا الكلية، فإن هذه الأخيرة يمكن أن تسمى أيضا مبادئ، باعتبار الإستعمال الذي يمكن أن تخضع له (. . .)

إذا قلنا إذن إن الفهم قدرة على رد كثرة الظواهر إلى الوحدة بواسطة القواعد، فإن علينا أن نقول إن العقل هو ملكة رد قواعد الفهم إلى الوحدة بواسطة المبادئ. إن العقل إذن لا يتصل أبدا، على نحو مباشر، بالتجربة، ولا بأي موضوع كيفما كان، وإنما يتصل بالفهم، ليضفي، بصورة قبلية، وبواسطة المفاهيم، وحدة على المعارف المتنوعة والمختلفة لملكة الفهم، يمكن أن تدعى وحدة عقلية، تختلف كل الاختلاف عن تلك الوحدة التي يمكن للفهم أن يحققها.

E. Kant. **Critique de la raison pure** P. U. F. 196

Trad. A. Tresmesayueg PP. 255.

II . 10 . العَقْلُ لا يُدْرِكُ إلاّ مَا يُنْتِج

إ. كنط

عندما دحرج غاليلي كويْراته على سطح مائل بدرجة تسارع ترْجع إلى ثقالة حدّدها كما أراد هو، وعندما جعل تورتشلّي الهواء يَقْوَى على حمل ثقل يعلم سلفا أنّه يساوي ثقل عمود ماء معلوم لديه، وعندما حوّل شْتال فيما بعد المعادن إلى كلس والكلس إلى معدن، نازعا منها شيئا ما، أو مُعيدا إيّاه إليها، كان ذلك انكشافا لامعا بالنسبة إلى الفيزيائيين جميعا.

لقد أدركوا أنّ العقل لا يرى إلا ما ينتجه هو نفسه، من خلال خططه هو، وأنّه ينبغي أن يتبوأ ومبادؤه التي تحدّدها أحكامه بحسب قوانين ثابتة، محلّ الصدارة وأنّه ينبغي له أنْ يحمل الطبيعة على الإجابة عن أسئلته، وألا يدعها تقوده كما لو كان مشدوداً إليها شداً وإلاّ فإنّ ملاحظاتنا إذا انبنتْ على المصادفة، وكانت دون خطة مسبقة فإنّها لن ترتبط بقانون يتطلّبه العقل ويحتاج إليه.

فينبغي إذن أنْ يتقدّم العقل إلى الطبيعة، ماسكا بيد مبادئه التي تستطيع هي وحدها أنْ تمنح الظواهر المتطابقة سلطة القوانين؛ وباليد الأخرى التجريب الذي تخيله وفق تلك المبادئ، حتى يتعلّم من الطبيعة لا محالة؛ لكن لا كتلْميذ يدع المعلّم يقول كلّ ما يحلو له قوله، بل على العكس من ذلك كالقاضي يجلس للقضاء، فيحمل الشهود على الإجابة عمّا يطرح عليهم من الأسئلة.

وهكذا فإنّ الفيزياء تدين بالثورة المفيدة التي أُحدثت في منهجها لهذه الفكرة دون سواها، وهي أنه عليها أن تبحث في الطبيعة، وفقا لما يحمله إليها العقل نفسه ـ لا أن تتخيّله خطأ فيها ـ عما عليها أن تتعلّمه منها، وما لا تستطيع أن تعلم عنه شيئا بذاتها.

* كانط: **نقد العقل المحض**. Kant: Critique de la Raison Pure, Ed. P. U. F. 1968, P. 17 - 18

عن **أنا أفكر**. المركز القومي البيداغوجي (الجزء II) تونس 1993.

II . 11 . المِيتَافزيقَا في محكّ العَقْل

إ. كنط

وقد يعترض علينا بهذا السؤال: ماهو هذا الكنز الثمين الذي نتركه للخلف في ميتافزيقا غربلها النقد وأرجعها إلى حالة قارة؟ وإذا ألقينا نظرة عابرة على هذه الميتافيزيقا، فإننا نخلص إلى أن الفائدة التي تجني منها بعيدة (أو أنها تنفع فقط في أن تجنبنا مجاوزة العقل النظري لحدود التجربة، وتلك أولى فوائدها فعلا).

ولكن هاته الفائدة ستظهر إيجابية أيضا لمن يرى أن النتيجة الحتمية للمبادئ

التي يعتمد عليها العقل النظري كي يخاطر بنفسه خارج حدوده، ليست توسيع مجال استعمال عقلنا، وإنما تضييقه إن نحن نظرنا إلى الأمر عن كثب، إذ أننا نخشى أن تجعلنا هذه المبادئ ندخل كل شيء في حدود الحساسية التي هي مصدر لها، ونقضي بذلك على الاستعمال الخالص للعقل العملي. ولكن النقد الذي يقصر العقل على استعماله النظري هو بهذا الاعتبار في غاية السلبية. ولكنه إذ يرفع في ذات الوقت الحاجز الذي يحد الاستعمال العملي للعقل أو يهدد بالقضاء عليه، فإنه يفيد فائدة إيجابية لها قيمة كبرى، ونحن سنعترف بذلك عندما سنقتنع بأن للعقل الخالص استعمالاً عمليا ضروريا ضرورة مطلقة (الاستعمال الأخلاقي) حيث يتجاوز حتما حدود الحساسية، لأنه، حتى إن لم يكن لذلك في حاجة إلى مساندة من العقل النظري، فإنه يريد مع ذلك أن يكون على يقين من أنه لن يتعارض معه العقل النظري، كي لا يقع في تناقض مع ذاته. ولو نحن قلنا إن النقد، في هاته الخدمة التي يسديها لنا، خال من أية فائدة إيجابية، فإن ذلك سيكون شبيها بقولنا أن لا فائدة إيجابية للشرطة، لأن وظيفتها تقتصر على أن تضع حدا للعنف الذي قد يخشاه المواطنون بعضهم من بعض، كي يقوم كل بأعماله بهدوء وأمان.

أما أن الزمان والمكان هما صورتان للحدس الحسي، وبالتالي شرطان لوجود الأشياء كظواهر، وأما أنه، علاوة على ذلك لا تكون عندنا تصورات في فهمنا، وبالتالي لا تكون لدينا عناصر لمعرفة الأشياء، دون أن يعطانا حدس حسي موافق لهذه التصورات، وأما أننا، نتيجة لذلك، لا نستطيع أن نعرف أي موضوع كشيء في ذاته، بل كموضوع حدس حسي فحسب، أي كظاهرة، فهذا كله هو ما سيثبته الجزء التحليلي من النقد، ولنستنتج من ذلك أن كل معرفة نظرية للعقل ترجع إلى موضوعات التجربة وحدها. ولكن، ينبغي أن نلاحظ أن علينا أن نقوم هنا بشيء من التحفظ: ذلك أننا إن لم نستطع معرفة هاته الموضوعات كما هي في ذاتها، فباستطاعتنا، على الأقل، أن نفكر فيها بما هي كذلك، وإلا فسنخلص إلى هاته القضية المحال، وهي أن هناك ظواهر دون أن يكون هناك ما يظهر. لنفترض الآن أن التمييز الذي قمنا به في نقدنا بين الأشياء كموضوعات للتجربة، وبين هاته الأشياء نفسها من حيث هي أشياء في ذاتها، لنفترض هذا التمييز لم يتم، فحينئذ ينبغي أن نعمم مبدأ العلية على جميع الأشياء باعتبارها كلها عللا فاعلة، وأن نعمم، بالتالي، العمليات الطبيعية لتحديدها (باعتبار هذه العمليات عنصرا أساسيا)، فلن يكون باستطاعتنا بعد أن نقول، دونما وقوع في التناقض، إن هذا الموجود، وليكن هو النفس البشرية مثلا، يتمتع بإرادة حرة، وإنه مع ذلك خاضع للضرورة الطبيعية، إنه ليس حرا، ما دامت قد اعطيت للنفس في القضيتين معا ذات المعنى، أي أنني اعتبرتها كشيء عام (أي كشيء في ذاته) دون أن يكون في استطاعتي أن أنظر إليها، قبل أي نقد مسبق، بكيفية مغايرة، أما إذا كان النقد لم يخطئ عندما علمنا أن نعتبر الموضوع

على نحوين مختلفين، وأعني كظاهرة وكشيء في ذاته، وأما إذا كان استنتاجه لتصورات الفهم مضبرطا، وإذا كان مبدأ العلية، بالتالي، لا ينطبق على الأشياء إلا في معناها الأول، أي من حيث هي موضوعات في التجربة، بينما لا تخضع هاته الأشياء في المعنى الثاني لمبدأ العلية، فحينئذ فسيكون بإمكاننا أن نعتبر نفس الإرادة ضمن الظواهر (الأفعال الواقعة تحت الحواس)، أي كشيء خاضع بالضرورة للقوانين الطبيعية وبالتالي، كشيء غير حر، ثم أن ننظر إليها، من جهة ثانية من حيث هي إرادة لشيء في ذاته، أي كشيء يند عن هذا القانون وبالتالي كشيء حر. ولكن رغم أنني من وجهة النظر الأخيرة، أكون عاجزا عن معرفة نفسي عن طريق العقل النظري (ولا حتى بواسطة الملاحظة التجريبية)، كما أكون عاجزا، بالتالي، عن أن أعرف الحرية هي صفة لموجود أنسب إليه تأثيرات في العالم المحسوس، إذ أنه يلزمني أن أعرفها في وجودها بكيفية محددة لا في الزمن (وهذا مستحيل، لأنه ليس باستطاعتي في مثل هاته الشروط أن أقيم تصوري على أي حدس)، بالرغم من كل هذا، فإنني أستطيع مع ذلك أن أتمثل الحرية، وتمثلها حينئذ لا يشوبه أدنى تناقض، مادمنا نقبل التمييز الذي يضعه النقد بين نمطين من التمثلات (المحسوس والمعقول)، والتحديد الذي ينتج عنه، والذي يتعلق بالتصورات الخالصة للذهن، وبالتالي، ما يخص المبادئ التي تنتج عن هذه التصورات. لنسلم الآن بأن الأخلاق تقتضي الحرية بالضرورة كخاصية تتمتع بها إرادتنا. وذلك عندما تفرض بصفة أولية وكمعطيات للعقل مبادئ عملية تصدر عنه وتصبح مستحيلة استحالة مطلقة بدون هذا الفرض، ولنسلم أيضا بأن العقل النظري قد أثبت قصوره بصدد مشكل الحرية، فحينئذ ينبغي على الفرض الأخلاقي أن يترك المجال للفرض الذي يتضمن عكسه تناقضا صريحا، أي أنه يجب على الحرية، ومعها الأخلاق، أن تترك المجال للآلية الطبيعية (تلك الأخلاقية التي يتضمن عكسها أي تناقض الحرية مسبقا). ولكن بما أنني من الوجهة الأخلاقية لا أكون في حاجة إلى أن تكون فكرة الحرية غير مناقضة لذاتها، وأن يكون في إمكانها، وبالتالي، أن تصبح موضع تمثلي، وبما أنني كذلك لا أكون في حاجة إلى أن أوسع من معرفتي عن الحرية عندما لا تعارض هاته الآلة الطبيعية لنفس الفعل (إذ اعتبرناه في معنى آخر)، فإن بإمكان الأخلاق أن تحتفظ بمكانتها كما هو الأمر بالنسبة للفيزياء. ولقد كان هذا متعذرا قبل أن يكشف لنا النقد عن جهلنا الذي يمكن تجنبه فيما يتعلق بالأشياء في ذاتها وإن لم يكن قد قصر معرفتنا النظرية على الظواهر فحسب. وفي إمكاننا، إلى جانب هذا، أن نتبين فائدة المبادئ النقدية للعقل الخالص إذ تطرقنا لفكرة الله وبساطة النفس، ولكنني لم أتناول هاته الأمور هنا قصد الايجاز. لا يكون في استطاعتي إذن أن أسلم بفكرة الله والحرية وخلود النفس بمقتضى حاجة عقلي في استعماله العملي الضروري، دون أن أستبعد في ذات الوقت ادعاءات العقل الخالص بإدراك آراء متعالية، ذلك أن العقل الخالص، إذا هو أراد بلوغ هاته الآراء، يكون

مضطرا إلى استخدام مبادئ لا تبلغ في الواقع إلا موضوعات التجربة الممكنة، بحيث إذا طبقناها على شيء لا يمكن أن يكون موضع تجربة، فإنها تحوله دوما إلى ظاهرة فتجزم باستحالة الاستعمال العملي للعقل الخالص، لذلك كان على أن أضحي بالعلم في سبيل الإيمان.

كنط: التمهيد للطبعة الثانية.

II . 12 . التّنوير وإعْمَال العَقْل

إ. كنط

التنوير هو خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير. يكون هذا القصور راجعا إلى الذات إذا كان سببه لا يكمن في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه دون قيادة الغير! Sapere aude، تجرأ على استخدام فهمك الخاص! هذا إذن هو شعار التنوير.

إن الكسل والجبن هما السبب الذي يجعل طائفة كبيرة من الناس يظلون، عن طيب خاطر، قاصرين طوال حياتهم، حتى بعد أن تكون الطبيعة قد حررتهم، منذ مدة طويلة، من كل قيادة خارجية (naturaliter majorennes)، والذي يجعل آخرين ينصبون أنفسهم بسهولة أوصياء عليهم. إنه من المريح جدا أن يكون المرء قاصرا. إذا كان لدي كتاب له فهم نيابة عني، وواعظ له ضمير نيابة عني، وطبيب يحدد لي نظام تغذيتي الخ، فإنني لن أحتاج إلى أن أجتهد بنفسي. ليس من الضروري أن أفكر ما دمت قادرا على أداء الثمن؛ ذلك أن الآخرين سيتحملون هذا العمل المزعج نيابة عني. أما أن الأغلبية الساحقة من الناس (وضمنهم الجنس اللطيف بأكمله) يعتبرون أن الخطوة نحو الرشد، فضلا عن أنها شاقة، خطيرة جدا كذلك، فهذا ما سبق أن دبره أولئك الأوصياء الذين يتحملون الإشراف العام عليهم بطيبوبة تامة. فبعد أن يجعلوا أولا ماشيتهم مغفلة، وبعد أن يحرصوا بعناية على ألا يسمح لهذه المخلوقات الهادئة بأن تتجرأ على القيام بخطوة واحدة خارج عربة المشي التي حبسوها داخلها، بعد ذلك يبينون لهم الخطر الذي يتهددهم إذا ما حاولوا المشي بمفردهم. صحيح أن هذا الخطر ليس بالذات جد كبير، لأنهم سينتهون بتعلم المشي بعد أن يسقطوا بضع مرات؛ إلا أن مثالا واحداً من هذا النوع يثير الوجل لدى المرء ويردعه عموما عن القيام بمحاولات أخرى.

إنه إذن لمن الصعب على أي إنسان بمفرده أن يتخلص من القصور الذي أصبح تقريبا بمثابة طبيعة له. بل أكثر من ذلك، إنه غدا يحبه، وهو في الوقت الحاضر عاجز بالفعل عن استخدام فهمه الخاص، لأنه لم يسمح له أبدا بأن يحاول ذلك. إن النظم والقواعد، هذه الأدوات الميكانيكية لاستعمال المواهب الطبيعية، أو قل لسوء

استعمالها، هي بمثابة قيود للقصور الدائم. وحتى من خلعها، لن يتمكن من القيام إلا بقفزة غير آمنة فوق أضيق الحفر، لأنه لم يتعود على مثل هذه الحركة الحرة. لهذا السبب، لم يوفق إلا القليلون في أن ينتزعوا أنفسهم من حالة القصور بواسطة مجهودهم الخاص وأن يسيروا مع ذلك بأمان.

أما أن ينور جمهور ذاته، فهذا بالأحرى ممكن، بل إنه تقريبا أمر محتم إذا كان هذا الجمهور متمتعا بالحرية. ذلك أنه، في هذه الحالة، سيوجد دائما، حتى بين من نصبوا أنفسهم أوصياء على الأغلبية، بعض الذين يفكرون بأنفسهم، والذين، بعد أن يتخلصوا هم أنفسهم من ربقة القصور، ينشرون حواليهم روح تقدير عقلي لقيمة كل إنسان واستعداده لأن يفكر اعتمادا على نفسه. والغريب هنا أن الجمهور الذي سبق أن وضع من قبلهم تحت ربقة هذا القصور، يجبرهم بعد ذلك، هو أيضا، على أن يظلوا تحتها، إذا حرضه على ذلك بعض أوصيائه العاجزين عن التنوير. إلى هذا الحد يكون ترسيخ الأحكام المسبقة مضرا، لأنها في الأخير تنتقم لنفسها من أولئك الذين كانوا هم أنفسهم أو أسلافهم واضعيها. لهذا، لا يمكن لجمهور أن يبلغ التنوير إلا بتأن. فالثورة قد تطيح بالاستبداد الشخصي والاضطهاد المتعطش للمصلحة المادية أو السلطة، ولكن لا يمكن أن تؤدي أبدا إلى إصلاح حقيقي لنمط التفكير، بل فقط إلى استخدام أحكام مسبقة جديدة، مثلما كانت تستخدم القديمة، كشريط موجه للأغلبية التي لا تفكر.

وإنه من أجل هذا التنوير لا يتطلب الأمر شيئا آخر غير **الحرية** وبالضبط تلك الحرية الأقل ضررا بين كل ما يندرج تحت هذا اللفظ، أي حرية **الاستعمال العمومي** للعقل في كل الميادين. إلا أنني أسمع من جميع الجهات صوتا ينادي: **لا تفكروا!** فالضابط يقول: لا تفكروا، بل قوموا بالتمارين! وموظف المالية: لا تفكروا، بل سددوا المبالغ! ورجل الدين: لا تفكروا، بل آمنوا! (هناك سيد واحد في العالم يقول: فكروا بمقدار ما تريدون وفي كل ما تريدون، لكن **أطيعوا**). وهكذا يتم هنا في كل مجال تقييد الحرية. ولكن أي تقييد للحرية يعوق التنوير؟ وأي تقييد لا يعوقه، بل بالأحرى يفيده؟ أجيب: إن استعمال الإنسان لعقله استعمالا **عموميا** يجب أن يكون دائما حرا، وهو وحده يمكن أن يؤدي إلى تنوير الناس؛ أما **استعماله الخصوصي** فيمكن غالبا تقييده بصرامة شديدة، دون أن يعوق ذلك بشكل خاص تقدم التنوير. أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا الخاص ذلك الاستعمال الذي يقوم به شخص ما **بصفته رجل فكر** أمام جمهور يتكون من عالم القراء بأكمله. أما الاستعمال الخصوصي فأعني به ذلك الذي يمكن أن يقوم به المرء بصفته يتقلد **منصبا مدنيا** أو وظيفة مدنية ما. ذلك أنه من الضروري لبعض الشئون التي تهم مصلحة الجماعة أن توجد آلية معينة يجب بواسطتها على بعض أعضاء الجماعة أن يتصرفوا فقط بسلبية، حتى يمكن، بفضل توافق تصطنعه الحكومة، أن يتم توجيههم نحو المصالح العامة،

أو، على الأقل، منعهم من إتلافها. فهنا بالطبع لا يسمح بالتفكير، بل يجب على المرء أن يطيع. ولكن من حيث إن هذا الجزء من الآلة يعتبر ذاته في نفس الوقت عضوا في جماعة بأكملها، بل وفي المجتمع العالمي، وتبعا لذلك يخاطب، من خلال كتاباته، جمهورا، معتمدا في ذلك على فهمه الخاص، فإنه يمكنه، بلا شك، أن يفكر دون أن تتأثر بذلك الشئون التي عين لتصريفها كعضو سلبي إلى حد ما. وهكذا سيكون من المفسد جدا أن يريد ضابط، خلال أداء عمله، المجادلة جهرا في صواب أو فائدة أمر تلقاه من رؤسائه، بل عليه أن يطيع. ولكن ليس من العدل أن نحرمه، بصفته رجل فكر، من إبداء ملاحظات حول عيوب الخدمة العسكرية وأن يعرض هذه الملاحظات على الجمهور ليحكم عليها. والمواطن لا يحق له أن يمتنع عن أداء الرسوم المفروضة عليه، بل إن طعنا وقحا في هذه المستحقات، إذا كان عليه أداؤها، أمر يجب أن يعاقب عليه بصفته فضيحة (قد يمكن أن تسبب عصيانا عاما). ومع ذلك، فإنه لن يخل بواجبه كمواطن، إذا عبر عموميا، بصفته رجل فكر، عن آرائه حول عيوب هذه المستحقات أو أيضا جورها. وكذلك فإن رجل الدين ملزم بأن يعلم تلامذته وجماعته حسب رمز الكنيسة التي يخدمها، لأنه قد تم تعيينه في هذه المهمة على أساس هذا الشرط ولكنه يتمتع، كرجل فكر، بكامل الحرية في أن يفضي للجمهور بكل أفكاره المدروسة بعناية والمنبثقة عن نية حسنة حول ما هو خاطئ في ذلك الرمز واقتراحاته الرامية إلى تدبير أفضل للنظام الديني والكنيسي، بل وإن هذا يعتبر جزءا من رسالته. وليس في ذلك أيضا ما يمكن أن يسبب له وخز الضمير. ذلك أن ما يلقنه، بناءا على وظيفته كقائم بأعمال الكنيسة، يقدمه لا كشيء يتمتع هو بحرية تلقينه وفق ما يحلوله، بل كشيء عين لتلقينه حسب تعليمات الغير وباسمه. إنه سيقول: تعتنق كنيستنا هذا الرأي أو ذاك؛ هذه هي الحجج التي تستند إليها. ثم إنه يجلب لجماعته كل المنفعة العملية من القواعد التي قد لا يقبلها هو ذاته باقتناع تام والتي تعهد مع ذلك بتدريسها، لأنه ليس من المستحيل تماما أن توجد بين طياتها حقيقة كامنة، ولأنه على أي حال لا يوجد فيها على الأقل ما يتناقض مع الدين الداخلي. أما إذا كان يعتقد بوجود هذا التناقض، فإنه لن يستطيع القيام بوظيفته بكيفية ترضي ضميره؛ وفي هذه الحالة، سيكون عليه أن يتخلى عنها. إن استعمال المدرس الموظف لعقله أمام جماعته هو مجرد **استعمال خصوصي**، لأن هذه الجماعة تبقى مجرد تجمع عائلي حتى وإن كان كبيرا جدا؛ وهو كقسيس ليس حرا في هذا الاستعمال، ولا يحق أيضا أن يكون حرا فيه، لأنه ينفذ مأمورية كلفه بها الغير. وعلى العكس من ذلك، يتمتع رجل الدين في **الاستعمال العمومي** لعقله، أي بصفته رجل فكر يخاطب الجمهور الحقيقي، أي العالم، بحرية غير مقيدة في أن يستخدم عقله الخاص وأن يتكلم باسمه الشخصي. ذلك أنه من الحماقة التي تؤدي إلى تأبيد الحماقات أن يكون أوصياء الشعب (في الأمور الدينية) هم أنفسهم قاصرين أيضا.

ولكن ألا ينبغي أن تتمتع هيئة من رجال الدين، مجمع كنسي مثلا، أو طبقة مبجلة (كما تسمى لدى الهولنديين) بالحق في أن يلتزم أعضاؤها فيما بينهم قسما برمز معين غير قابل للتغيير، حتى يمارسوا، بل ويؤيدوا وصاية عليا دائمة على كل الأعضاء، وبواسطة هؤلاء على الشعب، أقول: إن ذلك غير ممكن تماما. إن مثل هذا التعاقد على منع كل استمرار في تنوير الجنس البشري هو باطل تماما، حتى وإن تم تأكيده من قبل السلطة العليا، من قبل برلمانات ومعاهدات السلم الأكثر رسمية. لا يمكن لعصر أن يتحد ويتفق على جعل العصر اللاحق في حالة تمنعه من توسيع معارفه (خاصة الملحة جدا) والتخلص من الأخطاء، وعموما التقدم في التنوير. فذلك سيكون جناية في حق الطبيعة البشرية التي تكمن غايتها الأصلية في هذا التقدم بالضبط. وإن للخلف الحق كل الحق في أن يرفض تلك القرارات وأن يعتبرها غير مشروعة وطائشة. إن محك كل ما يمكن إقراره على شعب كقانون يكمن في السؤال: هل يمكن لشعب أن يفرض على ذاته مثل هذا القانون؟ قد يكون هذا القانون ممكنا خلال زمن وجيز محدد لإرساء نظام معين، وذلك، إذا جاز التعبير، في انتظار قانون أفضل، على شرط أن تترك في نفس الوقت لكل واحد من المواطنين، وخاصة لرجل الدين، حرية أن يبدي عموميا، بصفته رجل فكر، أي من خلال كتابات، ملاحظاته على ما هو خاطئ في التنظيم الحالي؛ وفي أثناء ذلك يبقى النظام الذي تم إرساؤه قائما، إلى أن يبلغ فهم طبيعة الأشياء عموميا درجة متقدمة وأن تثبت صلاحيته إلى حد يسمح بأن يرفع للعرش بواسطة جمع الأصوات (حتى وإن لم تكن كلها) اقتراحاً يرمي إلى حماية تلك الجماعات التي اتفقت مثلا انطلاقا من تصورها لفهم أفضل للأشياء، على تنظيم ديني مخالف، وذلك دون المساس بالجماعات التي تريد ترك الأمر على ما هو عليه. إنه من غير المشروع بتاتا الاتفاق، ولو خلال مدة حياة إنسان واحد فقط، على نظام ديني ثابت لا يمكن الشك فيه عموما، وبالتالي القضاء، إذا صح التعبير، على حقبة في مسيرة البشرية نحو التحسن، وجعلها غير مثمرة، بل وبسبب ذلك مضرة بالخلق. نعم، يمكن لإنسان أن يرجئ التنوير فيما ينبغي عليه معرفته، أما التخلي عنه، سواء بالنسبة لشخصه، أو أكثر من ذلك، بالنسبة للخلف، فهو خرق للحقوق المقدسة للإنسانية ودوس عليها بالأقدام. والحال أنه لا يحق للملك أن يقرر على شعبه ما لا يحق حتى لهذا الأخير أن يقرره على ذاته، لأن نفوذه التشريعي يقوم بالضبط على أنه يوحد في إرادته الإرادة الشعبية بأكملها. وإنه إذا حرص فقط على أن يكون كل إصلاح حقيقي أو مفترض ملائما للنظام المدني، فيمكنه، فيما عدا ذلك، أن يترك رعاياه يقومون بما يرونه ضروريا من أجل خلاص نفوسهم؛ فإن ذلك ليس من مهامه بالفعل أن يحول دون أن يستعمل شخص العنف لمنع شخص آخر من العمل لغاية خلاص نفسه والتقدم في تحقيقه لكل ما يملك من مقدرة. إن تدخله في ذلك الأمر بممارسة المراقبة يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أنه

حتى في مجال **التشريع**، ليست هناك خطورة في أن يسمح لرعاياه باستعمال عقلهم الخاص استعمالا **عموميا**، وأن يعرضوا على العالم علنا أفكارهم حول شكل أفضل لهذا التشريع، حتى وإن تضمنت نقدا صريحا للتشريع القائم. ولدينا على ذلك مثال ساطع لم يسبق فيه أي ملك ذلك الملك الذي نجله.

ولكن من جهة أخرى، يمكن فقط لمن هو متنور لا يخاف الضلال والذي يتوفر في نفس الوقت على جيش وافر العدد ومحكم التنظيم لضمان الأمن العام، أن يقول ما لا يمكن أن تتجرأ جمهورية على قوله: **فكروا بمقدار ما تريدون وفي كل ما تريدون؛ ولكن أطيعوا!** هكذا يتجلى هنا، وكذلك في مجالات أخرى، مسار غريب وغير منتظر للأمور البشرية، إذا لا حظناه في عموميته، بدا لنا أن كل شيء فيه تقريبا يحمل طابع المفارقة. إن قدرا أكبر من الحرية المدنية يبدو أنه مفيد لحرية **روح** الشعب، ومع ذلك، فإنه يضع أمامها حواجز لا يمكن تخطيها؛ وعلى العكس من ذلك، فإن قدرا أقل منها يفسح المجال للشعب كي يتفتح حسب كل مقدرته. إذا كانت الطبيعة قد أخرجت من تحت هذه القشرة السميكة البذرة التي ترعاها بالكيفية الأكثر حنوا، أي الميل والاستعداد **للتفكير الحر**، فإن هذا الأخير يؤثر بدوره تدريجيا على خلق الشعب (الذي يصبح بذلك شيئا فشيئا أهلا **لحرية التصرف**)، ويؤثر أخيرا حتى على مبادئ **الحكومة** التي تجد هي ذاتها من المفيد أن تعامل الإنسان، الذي هو الآن أكثر من **مجرد آلة**، بما يتلاءم مع كرامته.

كوينجسبرج/ بروسيا، في 30 شتنبر 1784

كنط: ما هو التنوير ترجمة إ. مصدق. مجلة فكر ونقد العدد 4. دجنبر 1997 ص 144 - 199.

II. 13. مَا هِيَ الأنوار؟

م. فوكو

عندما تطرح جريدة ما، في أيامنا هذه، سؤالا على قرائها، فذلك لتطلب وجهة نظرهم في موضوع يكون لكل واحد منهم فيه رأي خاص، فلا تكون هناك إمكانية معرفة شيء جديد. أما في القرن 18 م فكان يفضل أن تطرح على العامة مجموعة من القضايا لم يتوصل بعد إلى حلها، ولست أدري إن كانت هذه الطريقة ناجعة بقدر ما كانت مسلية. ودائما وبموجب هذه العادة نشرت دورية ألمانية هي Berlinische Monatschrift (شهرية برلين) في نوفمبر 1784 م جوابا على السؤال: ما هي الأنوار؟ Was ist Aufkarung، وكان هذا الجواب لكانط.

قد لا يكون نصا مهما، ولكن أظن أن معه قد دخل إلى تاريخ الفكر، وبشكل خفي، سؤال لم تكن الفلسفة الحديثة قادرة على الإجابة عنه، بل لم تستطع قط التخلص منه، وها هي الآن، ومنذ قرنين من الزمان مازالت تعيده وتكرره بأشكال مختلفة، فمن Hegel إلى Horckheimer أو Habermas مرورا بـ Neitzsche أو Max We-

ber لا توجد فلسفة إلا وواجهت، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة نفس السؤال: ما هو هذا الحدث الذي يسمونه الأنوار والذي حدد، ولو جزئيا على الأقل، ما نحن عليه، وما نفكر فيه وما نفعله الآن. فإذا تخيلنا أن Berlinische Monatschrift (شهرية برلين) ما زالت موجودة في أيامنا هذه وأخذت تطرح على قرائها السؤال: «ما هي الفلسفة الحديثة؟»، فربما نستطيع أن نجيب وبكل تلقائية: إن الفلسفة الحديثة هي تلك التي حاولت، وبكل حذر منذ قرنين الجواب على السؤال: ما هي الأنوار؟

لنتوقف قليلا عند هذا النص لكانط، فإنه يسترعي الانتباه لأسباب متعددة.

1 ـ ففي نفس الجريدة، ومنذ شهرين من قبل، كان Moses Mendelssohn قد أجاب هو أيضا على نفس السؤال، ولكن كانط لم يكن يعلم بذلك النص حين حرر جوابه.

صحيح أن هذه اللحظة لم تكن هي بداية الإلتقاء بين الحركة الفلسفية الألمانية والتطورات الجديدة للثقافة اليهودية، فقد كان Mendelssohn صحبة Lesing حاضرا في هذا التقاطع منذ 30 سنة، ولكن إلى ذلك الحين كان الأمر يتعلق فقط بالمطالبة بحق المواطنة للثقافة اليهودية داخل الفكر الألماني ـ وهذا ما حاول Lesing أن يفعله في die Juden (اليهود) ـ، أو بمحاولة إثارة المشاكل المشتركة بين الثقافة اليهودية والفلسفية الألمانية: وهذا ما فعله Mendelssohn في **محاورات حول خلود الروح**. ولكن بظهور النصين في Berlinische Monatschrift (شهرية برلين) عرفت الأنوار الألمانية والأسكالا Haskala اليهودية أنهما ينتميان إلى نفس التاريخ، فأخذا يبحثان في تحديد العامل المشترك الذي ظهرا على إثره، وربما كانت تلك طريقة للإعلان عن قبول مصير مشترك نعلم جيدا إلى أي كارثة سوف يؤدي إليها.

2 ـ زيادة على ذلك يطرح هذا النص في حد ذاته وداخل التقليد المسيحي مشكلا جديدا. صحيح أنها ليست المرة الأولى التي يحاول الفكر الفلسفي أن يتأمل فيها حاضره الخاص، ولكن يمكن القول، وبطريقة مبسطة، إن هذا التفكير قد أخذ إلى ذلك الحين ثلاثة أشكال رئيسية:

ـ فيمكن أن نتصور الحاضر كإنتماء لعصر من عصور العالم يختلف عن غيره ببعض الخصائص المميزة أو يبتعد عن غيره ببعض الحوادث الخطيرة. هكذا مثلا يعلم المحاورون في جمهورية أفلاطون أنهم ينتمون إلى واحدة من تلك الثورات العالمية حيث يرجع العالم متقهقرا إلى الوراء بكل ما يحمله هذا الرجوع من النتائج السلبية.

ـ ويمكن أيضا أن نسائل الحاضر من أجل أن نعثر فيه على علامات تبشر بوقوع حدث في المستقبل، وهنا نكون أمام مبدأ افتراض تأويل تاريخي يمكن لـ Augustin أن يعطينا مثالا على ذلك.

ـ كما يمكن تحليل الحاضر كنقطة تحول نحو فجر عالم جديد، وهذا ما يصفه Vico في آخر فصل من **مبادئ فلسفة التاريخ**. فما يراه في «الآن» هو «إنتشار أتم الحضارات عند الشعوب التي يخضع أغلبها لملوك كبار»، كما يرى في الآن «أوروبا

زاهية لا تقابلها حضارة أخرى تنعم أخيرا بكل أنواع الخيرات التي تخلق سعادة وهناء الحياة البشرية».

غير أن الطريقة التي يطرح بها كانط سؤال الأنوار هي مخالفة تماما: فليست هي عصرا للعالم نتنمي إليه، ولا حدثا ندرك علاماته، ولا حتى بداية لإنجاز. فكانط يعرف الأنوار بطريقة تكاد تكون سلبية تماما، يعرفها كـ Ausgang «كخروج»، «كمنفذ». فإذا كان كانط في كتاباته الأخرى حول التاريخ يطرح أسئلة حول الأصل أو يحدد الغاية الداخلية لصيرورة تاريخية ما، فإن السؤال في هذا المقال حول الأنوار يهتم بالوضع الراهن الخالص، إنه لا يسعى إلى فهم الحاضر انطلاقا من كلية ما أو اكتمال مستقبلي، إنه يبحث عن الاختلاف: ما هو الشيء المختلف الذي يضيفه الوضع الراهن بالمقارنة مع ما أتى به الأمس؟

3ـ لن أدخل في تفاصيل النص الذي يبقى غير واضح رغم اختصاره، وأريد فقط أن أثير الانتباه إلي ثلاث أو أربع نقط تبدو لي مهمة من أجل فهم الكيفية التي عالج بها كانط الحاضر معالجة فلسفية.

يسارع كانط بالتصريح بأن هذا «الخروج» الذي يميز الأنوار هو صيرورة تخرجنا من حالة «القصور»، ويعني بالقصور حالة معينة لإرادتنا تسمح لنا بقبول وصاية شخص آخر من أجل توجيهنا في ميادين يكون من الأفضل أن نستعمل فيها العقل، ويعطي كانط ثلاثة أمثلة على ذلك، فنحن نكون في حالة من «القصور» عندما يقوم كتاب ما مقام فهمنا، أو عندما يقوم مرشد ديني مقام ضميرنا، أو عندما يقرر طبيب في مكاننا نظام أكلنا. (يمكن أن نسجل هنا بسهولة أنواع الانتقاد الثلاثة رغم أن النص لا يصرح بها علانية). وبصفة عامة تتحدد الأنوار بتغير العلاقة الموجودة سلفا بين الإرادة والسلطات واستخدام العقل.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا «الخروج» قد قدم من طرف كانط بصورة مبهمة فهو يميزه مرة كحدث، كصيرورة سارية الحدوث، كما يقدمه مرة أخرى كمهمة يجب القيام بها وكضرورة. فمنذ الفقرة الأولى يشير كانط إلى أن الإنسان هو نفسه المسؤول عن حالة القصور التي يعيشها، لذا يجب أن نفهم أنه لا يمكن أن يخرج منها إلا بتغيير يحدثه هو بنفسه على نفسه، أو بتعبير آخر، فإن كانط يقول إن لهذه الأنوار شعارا Wahlspruch يعرف بها: غير أن الشعار هو سمة مميزة نعرف بها، كما أنه تعليمات نعطيها لأنفسها ونقترحها على الأخرين. فما هي هذه التعليمات؟ (إنها تتلخص في العبارة التالية): «فلتكن لديك الشجاعة والجرأة للمعرفة». إذن يجب أن نعتبر الأنوار، في نفس الوقت، كحدث يشترك فيه جميع الأفراد وكفعل شجاع نقوم به بطريقة فردية حيث يكون هؤلاء الأفراد، في نفس الوقت عناصر وعوامل لنفس الحدث. فهم يمكن أن يكونوا الفاعلين فيه في الوقت الذي يكونون عناصر ينتمون إليه، وينتجونه في الوقت الذي يقررون أن يكونوا الفاعلين المتطوعين فيه.

إضافة إلي ما سبق هناك أيضا صعوبة ثالثة تظهر في نص كانط والمتعلقة باستعمال كلمة Monschle (الإنسانية)، ونحن نعلم أهمية هذه الكلمة في التصور الكنطي للتاريخ. فهل يجب الفهم أن مجموع النوع البشري هو المقصود في حدث الأنوار؟ وفي هذه الحالة يجب أن نتخيل أن الأنوار هي تغير تاريخي يمس الوجود السياسي والاجتماعي لجميع البشر على وجه الأرض. أم يجب الفهم أن الأمر يتعلق بتغيير يمس ما يكوّن إنسانية الكائن البشري؟ وبالتالي يطرح السؤال لمعرفة هذا التغيير؟ وهنا أيضا يبدو أن جواب كانط لا يخلو من غموض، ويبدو، على كل حال، جوابا معقدا رغم ما يبدو عليه من بساطة.

وهكذا يحدد كانط شرطين أساسيين لكي يخرج الإنسان من حالة قصوره. وهذه الشروط هي في نفس الوقت شروط روحية ومؤسساتية، أخلاقية وسياسية. وأول هذه الشروط هو أن يفصل جيدا بين ما يرجع إلى الطاعة والخضوع، وبين ما يرجع إلى استعمال العقل. وكانط عندما يميز باقتضاب حالة القصور فإنه يذكر العبارة المألوفة: «لا تعملوا الفكر بل أطيعوا» وهذا هو الشكل الذي يمارسه عادة النظام العسكري، السلطة السياسية، والسلطة الدينية. فالإنسانية يمكن أن تتقدم ليس لأنها لن تطيع أبدا ولكن عندما نقول لها: «أطيعي، وسوف تستطيعين التفكير كيفما تشائين»، وهنا يجب الإشارة إلى أن الكلمة الألمانية المستعملة هنا هي: «razonieren» (التفكر) هذه الكلمة التي نجدها أيضا في مؤلفات النقد لا ترجع إلى أي استعمال كيفما كان للعقل ولكن إلى استعمال له هدف آخر غير ذاته، فـ «razonieren» هي التفكر من أجل التفكر. وكانط يعطي مجموعة من الأمثلة رغم أنها تبدو ركيكة في ظاهرها: فما يميز حالة التقدم حسب كانط، مثلا هو أن نؤدي الضرائب ولكن أيضا أن نستطيع التفكير كيفما نشاء في قضايا الضرائب أو نحافظ على خدمة الكنسية التي ننتمي إليها وفقا لمبادئها عندما نكون قساوسة، لكن أن نفكر كيفما نشاء في موضوع العقائد الدينية.

قد نظن أن لا شيء يختلف عما كنا نسمعه منذ القرن 16م حول حرية الرأي، بمعنى أن لدينا الحق في أن نفكر كما نشاء دون أن نطيع كما يجب. غير أن كانط هنا يدخل فرقا آخر بطريقة مفاجئة. يتعلق الأمر بالفرق بين الاستعمال الخاص والاستعمال العمومي للعقل. ويضيف مباشرة بأن العقل يجب أن يكون حرا في استعماله العمومي بينما يجب أن يكون خاضعا في استعماله الخاص، الشيء الذي يخالف حرفيا ما يسمى عادة بحرية الرأي. ولكن يجب أن ندقق بعض الشيء. فما هو هذا الاستعمال الخاص للعقل حسب كانط؟ وما هو المجال الذي يمارس فيه؟ يقول كانط إن الإنسان يستعمل عقله استعمالا خاصا عندما يكون «أداة في جهاز ما» أي عندما يكون له دور يلعبه في المجتمع ووظائف يمارسها: كأن يكون جنديا، أو تكون له ضرائب يسددها، أو يكون مسؤولا عن كنيسة، أو يكون موظفا في إحدى

الحكومات، كل هذا يجعل من الكائن البشري عضوا معينا داخل المجتمع، إنه يوجد بذلك في وضع محدد يملي عليه تطبيق جملة من القواعد ويسعى لغايات معينة. وكانط لا يطلب القيام بطاعة عمياء دون تفكير، ولكن يطلب استعمالا للعقل يكون متكيفا مع هذه الأوضاع المحددة، وفي هذه الحالة نجد أن العقل يكون خاضعا لتلك الغايات المعينة، فلا يكون هناك إذن استعمال حر للعقل. وبخلاف ذلك عندما نفكر فقط من أجل استعمال فكرنا، عندما نفكر ككائنات مفكرة (وليس كأداة في جهاز)، عندما نفكر كجزء ينتمي للإنسانية المفكرة، فإن استعمال العقل يجب أن يكون حرا وعموميا. والأنوار ليست فقط حدثا يضمن من خلاله الأفراد حريتهم الخاصة في التفكير، بل تتحقق الأنوار عندما يكون هناك تطابق للاستعمال الكوني، والحر مع الاستعمال العمومي للعقل.

وهذا يجرنا إلى سؤال رابع يجب طرحه على نص كانط: إننا نفهم جيدا أن الاستعمال الكوني للعقل (خارج كل غاية معينة) هي مسألة تخص الذات نفسها كفرد، كما نعلم أيضا أن حرية هذا الاستعمال يمكن أن تكون مضمونة بطريقة سلبية تماما نظرا لعدم وجود أية متابعة ضدها، ولكن كيف نضمن الاستعمال العمومي لهذا العقل؟ فكما نرى لا يجب أن نفهم ببساطة أن الأنوار هي حدث عام يمس البشرية جمعاء، أي أن نفهمها فقط كضرورة مفروضة على الأفراد، إنها تظهر الآن كمسألة سياسية، وفي كل الحالات سيطرح السؤال حول معرفة كيف يمكن الاستعمال العمومي للعقل أن يأخذ شكلا عموميا خاصا به، كيف يمكن لجرأة المعرفة أن تشتغل في واضحة النهار رغم أن الأفراد يطيعون كما يجب.

ولكي يختم كانط ويجيب على هذه التساؤلات يقترح على Frederic II نوعا من التعاقد الغير المصرح به، أو ما يمكن تسميته تعاقد الإستبداد العقلاني مع العقل الحر حيث سيكون الاستعمال العمومي والحر للعقل المستعمل هو أحسن ضمانة للطاعة، بشرط أن يكون المبدأ السياسي الذي سوف يتم الخضوع له مطابقا بالمقابل للعقل الكوني.

لنترك الآن هذا النص، فأنا لا أسعى تماما إلى اعتباره يمثل وصفا وافيا للأنوار، وأظن أنه لن يستطيع إشفاء غليل أي رجل تاريخ لتحليل التغيرات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ظهرت في أواخر القرن 18 م. ولكن رغم طابعه الظرفي، ودون السعي إلى إعطائه مكانة خاصة في عمل كانط، أظن أنه يجب أن نسجل العلاقة الموجودة بين هذا المقال القصير و**مؤلفات النقد الثلاثة** فهذا النص يصف الأنوار كلحظة تسعى فيها الإنسانية إلى استعمال فكرها الخاص دون الخضوع لأي سيطرة، وهذه اللحظة بالذات هي التي يكون فيها النقد ضروريا، ذلك أن دور النقد هو أن يحدد الشروط المشروعة لاستعمال العقل، لكي يحدد ما يمكن معرفته وما يمكن فعله وما يمكن انتظار وقوعه. وهكذا فالوهم والاستعمال الغير المشروع للعقل

هو الذي ولد لنا الدوغمائية والتبعية، وبمقابل ذلك عندما نحدد بشكل واضح الاستعمال المشروع للعقل وفقا لمبادئه فسيكون استقلاله مضمونا. فكأن النقد هو بمثابة مذكرات يومية مكتوبة لعقل أصبح خارج وضعية القصور في عصر الأنوار، وعكس ذلك أصبحت الأنوار هي عصر النقد.

وأظن أنه يجب أن نسجل أيضا العلاقة بين هذا النص لكانط والنصوص الأخرى المخصصة للتاريخ، فإذا كانت هاته الأخيرة تبحث في أغلبها في تحديد الغاية الداخلية للزمن، والنقطة التي يسعى إليها تاريخ البشرية، فإن تحليل الأنوار واعتبارها مرور الإنسانية إلى حالة من التطور، يضع الآنية في مقابل حركة المجموع هاته واتجاهاتها الأساسية. ولكنها في نفس الوقت توضح في هذا الوضع الراهن كيف أن كل فرد يجد نفسه مسؤولا بطريقة ما عن هذا الحدث الجماعي.

والفرضية التي أريد اقتراحها، هي أن هذا النص القصير يوجد بشكل ما في نقطة التقاء التفكير النقدي والتفكير حول التاريخ، هذا الالتقاء الذي ليس إلا تفكير كانط في آنية مشروعة. صحيح أنها ليست المرة الأولى التي يعطي فيها فيلسوف ما أسباب شروعه في عمله في هذه اللحظة أو تلك. ولكن يبدو لي أنها أول مرة يوجد فيلسوف يربط بشكل وثيق وعميق دلالة عمله مع المعرفة من جهة، والتفكير حول التاريخ من جهة ثانية وتحليله الخاص للحظة التي يكتب فيها ولماذا يكتب فيها من جهة ثالثة. يبدو لي أن التفكير في «الآن» كاختلاف داخل التاريخ وكدافع نحو مهمة فلسفية خاصة هو الجديد الذي يحمله هذا النص، كما يبدو لي أن التعامل معه بهذا الشكل يمكن أن نجد فيه نقطة انطلاق انطلاق أو إرهاصا لما يمكن تسميته بموقف الحداثة.

م. فوكو. ماهي الأنوار، ترجمة حميد طاس. مجلة فكر ونقد.

II . 14 . مَرَاتِبُ الوَعْي

هيجل

الوعي هو 1ـ احساس؛ 2ـ ادراك، 3ـ فهم.

أ. ـ الوعي الحسي

محض الوعي الحسي هو اليقين المباشر بموضوع خارجي. التعبير عن الطابع المباشر لمثل هذا الموضوع هو: «أنه»، و«هذا» «ceci»، «الآن» حسب الزمان، و«هنا» حسب المكان، مختلفا عن أية موضوعات أخرى وبالتمام معرفًا في نفسه.

هذا «الآن» وهذا الـ «هنا» هما «أشياء ما» تختفي. «الان» يكفّ عن الكون بينما هو كائن، «آن» آخر حل محله، وهذا «الآن» الأخير اختفى أيضا. ولكن «الآن» يبقى مع ذلك. هذا «الآن» الذي يبقى هو «الان» المجرّد، الذي هو «الآنان» الاثنان معا ولا واحد منهما ـ هذا الـ «هنا» الذي أعنيه وأؤشر عليه بالاصبع له يمين ويسار،

فوق وتحت، قبل وبعد، الخ، إلى ما لا نهاية؛ يقول آخر، هذا الـ «هنا» الذي أؤشر عليه ليس «هنا» بسيطا ومعيّنا، بل وحدة تشمل كثيرا من الـ «هنات». لذا فما هو كائن بالحقيقة ليس الكيف أو الصفة المجردة، الحسية، بل الكلي.

ب. ـ الادراك

الادراك لم يعد له كموضوع، الحسي كمباشر، بل ككلي. إنه خليط من التعيينات الحسية وتعيينات الانفكار ـ التفكير.

هكذا فموضوع هذا الوعي هو الشيء وخصائصه. الخصائص الحسية هي: أ) لذواتها مباشرة في الاحساس، أيضا معيّنة وموسّطة بالعلاقة مع أخرى؛ ب) هي ملك لشيء، ومن هذه الحيثية، هي من جهة متضمنة في فرديته، ومن جهة أخرى لها عمومية بها تتجاوز هذا الشيء الفردي، وهي في الوقت نفسه مستقلة بعضها عن بعض.

من حيث إن الخصائص جوهريا موسّطة، لها عيشها وبقاؤها في آخر وهي خاضعة للتغير. ما هي الا أعراض. ولكن الأشياء، التي توجد بخصائصها (بسبب أنها تتميز بها) تهلك بسبب تغير هذه الخصائص وتصير تناوب ولادة وانحدار.

في هذا التغير، ليس فقط الـ «شيء ما» يتجاوز ذاته ويمضي في آخر، بل الآخر نفسه يتغير. ولكن آخر الآخر أو تغيّر القابل للتغيّر هو صيرورة الدائم ـ الباقي في ولذاته والداخلي.

جـ. ـ الفهم Entendement

الموضوع له الآن الطابع التالي: له أ) وجه محض عرَضي، ب) جوهرية ووجه دائم. في هذه المرحلة، الوعي هو **الفهم**، الذي بالنسبة إليه «أشياء» الادراك ما هي إلا ظاهرات؛ الفهم بتأمل داخلية الأشياء.

ما هو داخلي بدون الأشياء، هو ما، من جهة، هو حر من التجلي الظاهراتي، من التعدد، الذي يؤلف الخارجي بتعارض مع الداخلي؛ ولكن من جهة أخرى هو ما ينتسب إلى الأشياء بمفهومها (الجملة المثالية، أو التعريف).

فهو إذاً: 1ـ قوة بسيطة تمضي في الوجود المرئي، تجلّيه.

2ـ القوة تظل، مع هذا التمييز، نفسها في كل التغيرات الحسية للظاهرة. قانون الظاهرة هو انعكاسها الهادئ، العام. هو علاقة وساطية للتعيينات العامة الدائمة التي تميزاتها خارجية عن القانون. عمومية ودوام هذه العلاقة الموسّطة يقودان إلى ضرورة القانون؛ ولكن بدون أن يكون التمييز معيّنا في نفسه أو داخليا، بحيث يكون تعيين من التعيينات مباشرة في مفهوم الآخر.

هذا المفهوم، نسيب الوعي نفسه، يقدم مرحلة أخرى منه. إلى هنا كان الوعي غريبا ولا مباليا لموضوعه. اعتبارا من الآن التمييز بوجه عام صار تمييزا هو في الوقت نفسه ليس تمييزا، ـ النمط السابق لتمييز الوعي عن موضوعه يسقط. له موضوع

وعلاقة مع آخر ليس مع ذلك «آخر»؛ في النهاية، له نفسه كموضوع.

بمفردات أخرى: «داخلية» الأشياء هي الفكر أو مفهومها. حين الوعي له كموضوع الداخلي، يكون له كموضوع الفكر، تفكيره الخاص، شكله الخاص- بكلمة، هو نفسه.

وعي الذات

كوعي ذات الأنا يقبض على نفسه؛ تعبير هذه الواقعة في خلوصها هو: «أنا = أنا»، أو «أنا أنا».

هذه القضية عن وعي الذات فارغة من المحتوى. اندفاع وعي الذات هو أن يوقعن مفهومه وأن يصير واعيا نفسه من جميع الحيثيات. فهو إذا: 1- فاعل في تجاوز كون الموضوعات الآخر، وفي وضعها ازاء صورة نفسه؛ 2- فاعل نحو جعل نفسه صالحا خارجيا، متخذاً بذلك موضوعية ووجودا جليا. هذان الاثنان فاعلية واحدة وحيدة. السيرورة التي بها وعي الذات يعيّن هي بالوقت نفسه سيرورة تعيّن، تعيين للذات، والعكس بالعكس. إنه ينتج ذاته بذاته كموضوع.

وعي الذات له ثلاث مراحل في سيرورته، أو انبساطه: 1- الشهوة من حيث هو في علاقة مع أشياء أخرى؛ 2- العلاقة الوساطية بين السيد والعبد، من حيث هو ينتسب إلى وعي- ذات آخر غير متماثل معه؛ 3- وعي الذات العام الذي يتعرف على ذاته في وعيات- ذات أخرى، وهو متماثل مع هذه الوعيات ومع نفسه.

أ- الرغبة

وجها وعي الذات، الوضع والتجاوز، هما هكذا موحّدان مباشرة. وعي الذات ينوضع بنفي الآخر، أنه وعي عملي. اذا بالتالي في الوعي الوقعي، الذي يدعي أيضا «النظري»، تعيينات الوعي والموضوع تتغير أو تتنوع بنفسها، فالآن يحدث هذا ألا وهو أن هذا التغير يحصل بفاعلية الوعي نفسه، ومن أجله. الوعي يعلم أن فاعلية التجاوز ملك له. التميز غير الموقعَن بعد هو سمة لمفهوم وعي الذات. حين يظهر هذا التمييز، يطلع شعور من «الآخرية» في الوعي- شعور من النفي أو السلب، عاطفة نقص- الحاجة.

هذا الشعور بكينونته الأخرى يناقض هويته مع نفسه. ضرورة تجاوز هذا التعارض المحسوسة هي الاندفاع. النفي، أو الكينونة الأخرى، يحضر للوعي كشيء خارجي مختلف عنه، هو مع ذلك معين من قبل وعي الذات كشيء- ما سلبي في ذاته بقاؤه يجب أن يتجاوز من قبل الذات- هو Le Soi وأن يوضع كمتماثل معه.

هكذا فاعلية الرغبة تتجاوز الكينونة الأخرى للموضوع وبقاؤه، وتوحده مع الذات Sujet. بهذه الوسيلة الرغبة ترضى. هذا مشروط هكذا: 1- بموضوع خارجيا أو لا مبال للوعي، أو بالوعي؛ 2- فاعليتها تنتج الرضى فقط بتدمير الموضوع. وعي الذات يصل هكذا إلي الشعور بالذات.

في الرغبة، الوعي على علاقة مع نفسه كفردي. إنه ينتسب إلى موضوع ليس له طابع «ذات» أو «هو» Soi، هو في ولذاته غير وعي الذات. لهذا السبب، وعي الذات لا يبلغ الهوية إلا بتدمير الموضوع. بوجه عام الرغبة هي 1ـ مدمرة، 2ـ ولهذا السبب، في ارضاء حاجاته، يصل وعي الذات إلى الشعور الواعي بكينونته ـ لذاته بوصفه فرديا ـ إلى المفهوم اللامعيّن للذات بوصفها موصلة مع الموضوعية.

ب. ـ علاقة السيد والعبد

مفهوم وعي الذات كذات هي في الوقت نفسه موضوع يقدم العلاقة الموسّطة: وعي ذات آخر لموجود بالنسبة لوعي الذات.

إن وعي ذات كائنا لآخر ليس له موضوعا بسيطا، بل بوصفه ذاته الأخرى، **هوه الآخر**. الأنا ليس عمومية مجردة بلا تمييز أو تعيين. الأنا هكذا موضوع للأنا؛ ما هو لنفسه هو أيضا كموضوع. يقبض على ذاته في آخر.

هذا القبض الذاتي لاحدهما في الآخر هو 1ـ اللحظة المجردة للهوية مع الذات. 2ـ كل منهما له مع ذلك أيضا هذه الخصوصية إلا وهي أنه يتجلى للآخر كموضوع خارجي، كوجود عياني وحسي مباشر. 3ـ كل منهما هو مطلقا لذاته وفردي، كمعارض للآخر، ويؤكد حقه في أن يكون ذلك إزاء الآخر وأن يؤخذ بوصفه ذلك، أن يقبض على حريته الخاصة بوصفها موجودة لذاتها في الأخر وأن يعترف به من قبل الآخر.

كي يؤكد ذاته ككائن حر ويحصل على الاعتراف، يجب على وعي الذات أن يتبين لآخر حرا من الوجود الطبيعي. هذه اللحظة، الكينونة للآخر، هي ضرورية ضرورة لحظة حرية وعي الذات **في ذاته**. هوية الأنا المطلقة هي جوهريا غير مباشرة؛ لقد حققت بتجاوز المباشرية الحسية، بتجلي الأنا لأنا آخر بوصفه حرا ومستقلا عن الحسي. هكذا يتبين موافقا لمفهومه، ويجب أن يُعترف به ما دام يعطي الواقعية للأنا.

ولكن الاستقلال ليس الحرية **خارج** الكائن الموجود الحسي المباشر، ولا حرية هذا الكائن الموجود الحسي المباشر، بل هو الحرية **فيه**. اللحظتان ضروريتان بالتساوي، ولكن ليس لهما نفس القيمة. اللاهوية تتدخل؛ بالنسبة لاحد وعيي الذات، الحرية تعتبر جوهرية في تعارض مع الوجود الحسي المباشر؛ بالنسبة للآخر الأمر بالعكس؛ ومع طلب ـ الاعتراف المتبادل تمضي العلاقة الموسطة إلى راهنية معيّنة: بمفردات عامة، تلك علاقة الخدمة والخضوع، من حيث أن هذا التنوع للاستقلال موجود بالوكالة المباشرة للطبيعة.

حين وعيان للذات يعارض أحدهما الآخر، كل منهما يجب أن يسعى إلى التأكد والتبرهن كوجود للذات مطلق ضد وللآخر. الذي يسقط في العبودية فضّل الحياة على الحرية مبينا هكذا أنه لم يكن له قدرة أن يجرد ـ يخذف الكينونة الحسية بسلطته الخاصة كي يبلغ الاستقلال.

هذه الحرية السلبية الخالصة التي قوامها تجريد الكينونة الموجودة الطبيعية لا توافق مفهوم الحرية، فالحرية هوية مع ذاتها حين تكون مخلوطة مع الآخر؛ إنها من جهة حدس الذات ـ الـ هو في ذات ـ هو آخر، من جهة أخرى الحرية لا للموجود بل في الموجود، حرية لها الوجود نفسه. العبد محروم من الفردية، له ذات ـ هو آخر محل ذاته ـ هوه؛ لسيده ترك وألغى أناه الفردي والآن يرى هوه الجوهري في آخر. السيد، بالمقابل، ينظر إلي العبد كملغى، وإرادته الفردية مصانة (روبنسون وجمعة).

مرئية عن قرب أكثر، ارادة العبد الفردية متجاوزة في الخوف من السيد ومقلصة إلى شعور سلبيته الداخلي. شغله في خدمة آخر هو التخلي عن إرادته الخاصة ولكنه في الوقت نفسه، مع نفي رغبته الخاصة، هو التحويل الإيجابي للأشياء الخارجية، بالشغل. بالشغل الذات ـ الـ هو يجعل من تعييناته الخاصة أشكال الأشياء وينظر إلى ذاته كموضوعي في شغله. التخلي عن الارادة العسفية اللاجوهرية يؤلف لحظة الطاعة الحقيقية. (بيز سترات علم الأثينيين الطاعة. هكذا جعل مجموعة قوانين سولون قوة راهنة؛ بعد أن تعلّم الأثينيون ذلك، اضحى قيام مسيطر نافلا).

التخلي عن الفردية كـ ذات ـ هو لحظة الانتقال إلى الإرادة الكلية ـ الكونية، حرية إيجابية ـ وضعية.

جـ . ـ كلية وعي الذات

وعي الذات الكلي هو حدس الذات كوجود خاص متميز عن آخرين، ولكن حدس للذات الكلي الموجود بذاته. هكذا فهو يتعرف على نفسه وعلى وعيات ـ الذات الأخرى في نفسه، وهو بدوره متعرَف به من قبل الوعيات الأخرى.

وعي لذات، تبعا لهذه الكلية الجوهرية، وأقعي فقط من حيث يعرف صداه (وانعكاسه) في آخر. (أعلم أن آخر يعلمني بوصفي أنا)، وكمحض كلية روحية (ملك للعائلة، للوطن، الخ) يعلم نفسه كـ هو جوهري. (وعي الذات هذا هو قاعدة كل الفضائل، الحب، الشرف، الصداقة، الشجاعة، كل تضحية بالذات، كل شهرة، الخ).

العقل

العقل هو الوحدة العليا للوعي ووعي الذات ـ لمعرفة موضوع ومعرفة الذات. أنه يقين ان تعييناته هي أيضا موضوعية، أي أنها تعيينات لجوهر الاشياء بالوقت نفسه الذي هي فيه أفكار ذاتية. العقل هو أيضا يقين الذات، الذاتية، والكون، الموضوعية، وذلك في فاعلية مفكرة واحدة بعينها.

يقول آخر، ما نرى بالعقل هو: 1ـ محتوى يعيش ليس فقط في مفاهيمنا الذاتية أو الفكر الذي نعمل لأنفسنا، ولكن يحوي جوهر الأشياء الموجود في ولذاته ويجوز واقعا موضوعيا؛ و2ـ هو للأنا لا شيء ما غريب، لا شيء ما معطى من الخارج، بل منفوذ فيه تماما ومتمثل ـ مستوعب من قبل الأنا. إذا بجميع الحيثيات منتج

من قبل الأنا.

معرفة العقل ليست إذا ببساطة يقينا ذاتيا، بل أيضا حقيقة، ما دامت الحقيقة قوامها في انسجام أو بالأصح في وحدة اليقين والكينونة، اليقين والموضوعية.

هيغل: مختارات، ترجمة الياس مرقص. دار الفلسفة بيروت 1978.

II . 15 . العَقْلُ جَوْهَرُ الكَوْنِ ومُحَرِّكُ التَّارِيخ

ف. هيجل

إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ لهي الفكرة البسيطة عن العقل والتي تقول إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم، ومن ثم، يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا. هذا الحدس والإقتناع هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ، لكنه ليس فرضا في مجال الفلسفة. ففي الفلسفة تتم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل (. . .) جوهر مثلما هو قوة لا متناهية. ويكمن مضمونه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية ينشؤها كما تكمن صورته اللامتناهية التي تحرك هذا المضمون. فالعقل من ناحية جوهر الكون، أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه. وهو من ناحية أخرى الطاقة اللامتناهية للكون، ما دام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء سوى مجرد مثل أعلى أو مجرد نية أو قصد، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع، في موضع لا يعلمه أحد، ويكون شيئا منفصلا مجردا، يوجد في رؤوس بعض البشر، ولكنه المركب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة. إنه مادته الخاصة التي يتعامل معها في نشاطه الإيجابي الخاص، ما دام لا يحتاج، كالأفعال المتناهية، إلى شروط مادة خارجية ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات لنشاطه. فهو يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته. وعلى حين أنه هو وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضا القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها، ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي، بل أيضا في العالم الروحي. أعني في التاريخ كله. أما أن هذه «الفكرة» أو «العقل»، هو «الحق»، «الخالد» وهو الماهية ذات القوة المطلقة، وأنه يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في هذا العالم لا ينكشف شيء سواه، أعني سوى هذا العقل ومجده وعظمته، فتلك هي الدعوى التي برهنت عليها الفلسفة كما قلنا. والتي نعدها هاهنا دعوى تم إثباتها.

ف. هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة الجزء الأول: العقل في التاريخ، ترجمة عبد الفتاح إمام دار الثقافة، القاهرة، 1974. ص. 72-73

II . 16 . عِلْمُ ظُهُورِ العَقْل

ف . هيجل

هناك ثلاث درجات الفكر من الوعي :
1 ـ الوعي عادة ويضم الوعي الحسي والإدراك والفهم
2 ـ الوعي بالذات : الرغبة
3 ـ العقل

العقل هو الوحدة الأسمى بين الوعي والوعي بالذات، أي بين معرفة موضوع ما ومعرفة الذات . إنه اليقين بأن تحديداته ليست أقل انتسابا للموضوع، وليست أقل تحديدا لماهية الأشياء من أفكارنا الخاصة نفسها، إنه، في نفس الفكرة الواحدة، بنفس الوقت وبنفس القدر، يقين بالذات، أي بالذاتية، ووجود، أي موضوعية . وبعبارة أخرى : فإن ما نميزه بفضل العقل هو المضمون الذي لا يقوم فقط في أفكارنا الخاصة أو تمثلاتنا، التي ننتجها نحن أنفسنا، بل يتضمن ماهية الأشياء، كما هي في ذاتها، وله وجود موضوعي، والذي ليس شيئا غريبا بالنسبة للأنا، ومعطى للأنا، بل هو مخترق من طرفه، منتسب إليه، وبالتالي مخلوق من طرفه . وهكذا، فإن معرفة العقل ليست مجرد يقين ذاتي، بل هي أيضا حقيقة، لأن الحقيقة تقوم في الموافقة أو بالأحرى في الوحدة بين اليقين والكائن، أي في الموضوع الخارجي .

هيجل : ممهدات للفلسفة Coll. Mediations p. 81 - 82.

II . 17 . الوَظِيفَةُ الطبِيعيّة للعَقل

برغسون

من الضروري أن نتطرق هنا إلى ذكر بعض التفصيلات المؤقتة بصدد عملية العقل . لقد قلنا إن وظيفة العقل هي تقرير العلاقات، فلنحدد طبيعة العلاقات التي يقررها العقل تحديدا أكثر دقة . وفي هذه النقطة سنظل نموج وسط الغموض أو التعسف ما دمنا نعد العقل قوة تهدف إلى التفكير النظري المحض . وعندئذ يضطر المرء إلى اعتبار الإطارات العامة للعقل إطارات مطلقة لا يمكن إرجاعها إلى شيء آخر ولا تفسيرها، وبناء على ذلك سيكون العقل قد هبط في السماء مزودا بصورته، كما يولد كل امرئ منا وله وجهه . ولا شك في أن بعضهم يعرف هذه الصورة، غير أن هذا هو كل ما يستطاع عمله . وليس ثمة ما يدعو إلى التساؤل لماذا كان العقل بهذه الصورة، بدلا من أن يكون بصورة مختلفة عن ذلك تمام الاختلاف . وهكذا سوف يقرر بعضهم أن العقل في جوهره نوع من التوحيد بين الأشياء، وأن جميع عملياته

تشترك في موضوع واحد. وهو إدخال نوع من الوحدة بين الظواهر المختلفة وهلم جرا. لكن نقول أولا إن «التوحيد» مصطلح غامض، وهو أقل وضوحاً من مصطلح «الصلة»، بل من مصطلح «التفكير»، وهو لا يعبر عن أي معنى أكثر منهما. أضف إلى ذلك أنه من المستطاع أن نتساءل إذا لم تكن وظيفة العقل تنحصر في التقسيم أكثر من أن تكون خاصة بالتوحيد. وأخيرا، فإذا كان العقل يسلك مسلكه فقط لأنه يريد التوحيد (بين الأشياء)، وإذا كان يبحث عن مجرد التوحيد لأنه في حاجة إليه، فإن معرفتنا تصبح نسبية إلي بعض مطالب الذهن التي كان من الممكن، دون ريب، أن تكون من نوع آخر مختلف تماماً عما هي عليه. ولو كان العقل متشكلا بطريقة أخرى لكانت المعرفة من نوع آخر. ولما كان العقل لم يعد متعلقاً بشيء، فإن كل شيء يتعلق به في هذه الحالة، وهكذا لما وضع بعضهم العقل في مكان مفرط في سموه فقد انتهى بالغلو في الحط من مرتبة المعرفة التي يزودنا بها. فهذه المعرفة تصبح نسبية بمجرد أن يكون العقل شيئا مطلقا. وعلى عكس ذلك نرى أن العقل الإنساني يتناسب مع ضرورات العمل، فإذا حدد العمل أمكن استنباط صورة العقل نفسها منه. وإذن ليست هذه الصورة قائمة بذاتها وليست مستحيلة التفسير. ولما كانت غير مستقلة، على وجه التحقيق، فليس من الممكن القول بعد الآن بأن المعرفة تتوقف عليها. فالمعرفة لم تعد نتاجا للعقل، وإنما تصبح، بمعنى ما، جزءا لا يتجزأ من الحقيقة الواقعية.

وسيرد الفلاسفة بأن العمل يتم القيام به في عالم منظم، وأن هذا النظام هو نفسه نظام فكري، وأننا نقع في المصادرة على المطلوب عندما نفسر العقل بالعمل؛ مع أن العمل يفترض وجوده من قبل. وربما بدا أنهم على حق، لو كانت وجهة النظر التي نلتزمها في هذا الفصل ينبغي أن تكون وجهة نظرنا النهائية. وفي هذه الحالة سنكون ضحية وهم كالوهم الذي وقع فيه «سبنسر» عندما اعتقد أنه يكفي في تفسير العقل أن يرجعه إلى الأثر الذي تركه فينا الخواص العامة للمادة، كما لو لم يكن النظام الملازم للمادة هو العقل نفسه! لكننا سوف نحتفظ للفصل التالي بهذه المسألة، وهي: إلى أي حد، وبأي منهج يستطيع الفيلسوف أن يحاول تحديد النشأة الحقيقية للعقل وللمادة في آن واحد. أما الآن، فإن المشكلة التي تشغلنا مشكلة نفسية. فنحن نتساءل بأي جزء من العالم المادي يتكيف عقلنا تكيفا خاصا؟ غير أننا إذا أردنا الإجابة عن هذا السؤال فلسنا في حاجة إلى الانحياز إلى مذهب فلسفي، فإنه يكفي أن نلتزم وجهة نظر الرأي السليم.

وإذن فلنبدأ من العمل، ولنقرر هذا المبدأ، وهو أن العقل يهدف أولا إلى الصنع ولا تنصب الصناعة إلا على المادة الغفل، بهذا المعنى وهو أنها حتى لو استخدمت مواد عضوية، فإنها تعالجها كمواد غير عضوية، دون أن تشغل نفسها بالحياة التي حددت أشكالها. أما من المادة الغفل ذاتها فإنها لا تحتفظ إلا بما هو

صلب، أما ما عدا ذلك فإنه يفلت من بين أصابعها بسبب سيولته نفسها. وإذا كان العقل يتجه إلى الصنع فمن الممكن إذن التكهن بأن ما تحتوي عليه الحقيقة الواقعية من أشياء سائلة لا يقع تحت سلطانه إلا في جزء منه، وأن ما يحتوي عليه الكائن الحي من عناصر حيوية بمعنى الكلمة لا يخضع لسلطانه بحال ما. **فالموضوع الرئيسي لعقلنا في حالته الطبيعية الأولى هو الصلب غير العضوي.**

وإذا نحن استعرضنا القوى العقلية رأينا أن العقل لا يشعر بالطمأنينة ولا يوجد تماما في مجاله، إلا ذا أثر في المادة العقل، وفي الأشياء الصلبة على وجه الخصوص. فما الخاصية الأشد عموما للمادة الغفل؟ إنها الامتداد، فهي تعرض علينا موضوعات خارجية بالنسبة إلى موضوعات أخرى، وتكشف لنا في هذه الأشياء عن أجزاء خارجية بالنسبة إلى أجزاء أخرى. ولا ريب في أنه مما يفيدنا في تصرفاتنا المقبلة أن ننظر إلى كل موضوع كما لو كان قابلا للانقسام إلى أجزاء نقتطعها بطريقة تعسفية، نظرا لأن كل جزء منها يقبل الانقسام أيضا حسبما نهوى وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له. أما فيما يتصل بتصرفاتنا الحالية فلا بد لنا قبل كل شيء من أن ننظر إلى الموضوع الواقعي الذي سنعالجه، أو إلى العناصر الواقعية التي حللناه إليها، كما لو كانت **نهائية بصفة مؤقتة**، وأن نعالجها على اعتبار أنها عدد من **الوحدات**. ونحن نومئ إلى إمكان تحليل المادة حسبما نهوى، وكما يحلو لنا، عندما نتكلم عن **اتصال** الامتداد المادي. لكننا نرى أن هذا الاتصال ينحصر بالنسبة إلينا في القدرة التي تتركها لنا المادة لاختيار طريقة الانفصال التي سنجدها فيها. وفي الجملة نجد دائما أن طريقة الانفصال متى اختيرت هي التي تبدو لنا كما لو كانت حقيقة واقعية بالفعل، والتي تستحوذ على انتباهنا لأننا نحدد عملنا في الوقت الحاضر على أساسها. وهكذا نفكر في الانفصال لذاته، ويمكن التفكير فيه ذاتيا، ونحن نتصوره بفعل إيجابي لذهننا، في حين أن التصور الفعلي للاتصال يكون سلبيا بالأحرى، لأنه ليس في الواقع سوى رفض ذهننا النظر إلى أية مجموعة تحليلية موجودة حاليا على أنها المجموعة الممكنة الوحيدة. **إن العقل لا يتصور في وضوح إلا المنفصل.**

ومن جانب آخر، فإن الموضوعات التي نباشر عليها أعمالنا هي موضوعات متحركة دون أي ريب. لكن الذي يهمنا هو أن نعلم أين يذهب الشيء المتحرك وأين يوجد في لحظة ما من لحظات مجال حركته. وبعبارة أخرى نهتم قبل كل شيء بمواضعه الراهنة و المستقبلة، **لا بالتقدم** الذي ينتقل به من موضع إلى آخر، ذلك التقدم الذي ينتقل به من موضع إلى آخر، ذلك التقدم الذي هو الحركة نفسها. ففي الأفعال التي نقوم بها، والتي هي حركات منظمة، نثبت ذهننا على هدف الحركة أو دلالتها أو على شكلها العام، أو على خطة تنفيذها غير المتحركة، اختصارا للقول. أما ما يحتوي عليه الفعل من حركة فإنه لا يهمنا إلا بالقدر الذي يمكن فيه أن يتقدم كله، أو يتأخر، أو تحول دون تنفيذه عقبة ما تظهر فجأة في طريقه. أما عن الحركة

نفسها فإن عقلنا يضرب عنها صفحاً، وذلك لأنه ليس له ثمة مصلحة في أن يشغل نفسه بها. ولو كان العقل قد أريد له أن يهدف إلى التفكير النظري المحض، لاتخذ لنفسه مكانا في الحركة، لأن الحركة هي الحقيقة الواقعية نفسها دون ريب، ولأن السكون ليس إلا ظاهريا دائما أو نسبيا. لكن العقل قد أعد لشيء آخر مختلف عن ذلك تماما، فهو يسلك الطريق العكسي، إلا إذا قهر نفسه على مخالفة طبيعته: فهو يبدأ من السكون دائما، كما لو كان هذا السكون هو الحقيقة النهائية أو العنصر الأول. وعندما يريد أن يتصور الحركة فإنه يعيد تركيبها بوساطة ضروب من السكون التي يضعها جنبا إلى جنب. وهذه العملية، التي سنبين عدم مشروعيتها وخطرها في مجال التفكير النظري (لأنها تفضي إلى طرق موصدة وتخلق مشاكل فلسفية مصطنعة لا يمكن حلها)؛ يمكن تبريرها دون مشقة عندما نرجع إلى الغاية التي تهدف إليها، فالعقل في حالته الطبيعية يرمي إلى هدف مفيد من الوجهة العملية. وعندما يستعيض عن الحركة بضروب من السكون المتجاورة، فإنه لا يزعم إعادة تركيب الحركة كما كانت عليه، بل يستعيض عنها فقط بشيء يعادلها من الناحية العملية. وإن الفلاسفة هم الذين يخطئون عندما ينقلون إلى مجال التفكير النظري منهجا في التفكير أعد من أجل العمل. لكننا نزمع العودة إلى هذه النقطة فلنقتصر على القول بأن الثابت وغير المتغير هما ما يهتم بهما العقل وفقا لاستعداده الطبيعي، **فعقلنا لا يتمثل بوضوح سوى السكون**.

والآن ينحصر الصنع في تفصيل شكل شيء ما في مادة ما. فالمهم هنا قبل كل شيء، هو الشكل المراد الحصول عليه. أما عن المادة، فإن المرء يختار تلك التي تتناسب على أكمل وجه؛ ولكن متى أراد اختيارها، أي متى ذهب يبحث عنها بين عدد كبير من المواد الأخرى، فمن الواجب أن يحاول بخياله، في الأقل، أن يخلع على كل نوع من أنواع المادة شكل الشيء الذي تصوره. ونقول بعبارة أخرى: إن العقل الذي يهدف إلى الصنع عقل لا يقف قط عند الشكل الحالي للأشياء، ولا ينظر إليه على أنه شكل نهائي، فعلى عكس ذلك فإنه ينظر إلى كل مادة كما لو كان يمكن تفصيلها حسب إرادته. وقد شبه «أفلاطون» الجدلي البارع بالطباخ الماهر الذي يجزئ الهيمة دون أن يكسر عظامها، عندما يتبع المفاصل التي رسمتها الطبيعة. ولو كان هناك عقل يسلك هذا المسلك دائماً، لكان في الواقع عقلا موجها نحو التفكير النظري، لكن العمل - والصناعة على وجه الخصوص - يتطلب اتجاها ذهنيا مضادا، فهو يريد النظر إلى كل شكل حالي للأشياء ولو كانت طبيعية، على أنه شكل مصطنع ومؤقت، كما يريد أن يقوم تفكيرنا بمحو الخطوط التي ترسم في الخارج التركيب الداخلي للموضوع الذي يلمحه، ولو كان عضويا وحيا، وأن ننظر في آخر الأمر إلى مادته كما لو كانت مستقلة تماما عن صورته. وإذن يجب أن تبدو المادة في جملتها لتفكيرنا كما لو كانت نسيجا هائلا نستطيع أن نفصل فيه ما نريد لكي نحيكه على

النحو الذي يحلولنا. ولنشر بصفة عابرة إلى أن هذه هي القدرة التي نؤكدها عندما نقول بوجود مكان (Espace) أي وسط متجانس خال لانهائي وقابل للقسمة إلى ما لا نهاية؛ وعلى استعداد تام لقبول أي نوع من التحليل. ولم يدرك أحد قط مثل هذا الوسط إدراكا حسيا؛ وإنما يتصوره فقط. أما الذي يدركه فهو الامتداد الملون المقاوم المنقسم تبعا للخطوط التي ترسم تعاريج الأجسام الواقعية أو أجزائها الواقعية الأولية. لكن عندما نتمثل قدرتنا على هذه المادة، أي قدرتنا على تحليلها وإعادة تركيبها كما يحلو لنا، فإننا نطرح جملة كل هذه الضروب من التحليل وإعادة التركيب الممكنة وراء الامتداد الواقعي في صورة مكان متجانس خال لا لون له، يظن أنه قائم تحت الامتداد. وإذن فهذا المكان هو، قبل كل شيء، الصورة الإجمالية لتأثيرنا الممكن في الأشياء. هذا إلى أن الأشياء تميل بطبيعتها كما سنفسر ذلك فيما بعد إلى الدخول في صورة إجمالية من هذا القبيل، فللمكان إذن نظرة عقلية. ومن المحتمل أنه ليس لدى الحيوان أية فكرة عن المكان، حتى عندما يدرك الأشياء الممتدة على غرارنا. فهو تصوير رمزي لميل العقل الإنساني إلى الصناعة. لكن هذه النقطة لن تستوقفنا الآن، فليكفنا **القول بأن العقل يتميز بالقدرة غير المحدودة على التحليل تبعا لأي قانون كان، وعلى إعادة التركيب وفقا لأي نظام كان.**

لقد عددنا بعض السمات الجوهرية للعقل الإنساني، لكننا نظرنا إلى الفرد في حالة عزلته دون أن نحسب حسابا للحياة الاجتماعية. والحقيقة أن الإنسان كائن يعيش في مجتمع. وإذا حق أن العقل الإنساني يهدف إلى صنع الأشياء، فمن الواجب أن نضيف إلى ذلك أنه يشرك معه عقولا أخرى من أجل هذا الغرض وبقية الأغراض الأخرى.

برغسون: **التطور الخالق**، ترجمة محمود محمود قاسم، القاهرة، 1960. ص177 - 183.

II . 18. المفهوم البَراجْمَاتي التقليدي للعَقْل

و. جيمس

بالرغم من هذه الحاجة الواضحة للاستناد إلي مدركاتنا الحسية، إذا كان لقوانا التصوّرية أن تعني شيئا متميزا؛ فقد كانت هنالك نزعة بين الفلاسفة لاعتبار عملية التصور أشدّ الأمور جوهرية في المعرفة.

لقد كان اعتقاد الأفلاطونية الدائم أن النظام العقلي ينبغي أن يحلّ محلّ الحواس، لا أن يفسّرها. فالحواس، بمقتضى هذا الرأي، هي وسائل وهم مهزوز تقف في طريق «المعرفة» بالمعنى الوطيد لهذه الكلمة. إن الحواس أمر معقّد يحمل سوء الحظ، يمكن للفلاسفة أن يضربوا عنه صفحا، وهم آمنون.

وقد كتب أحد هؤلاء الفلاسفة يقول: **«إن نماذجكم الحسية ليست إلا ظلاما»**، فاذكروا هذا وارقوا إلى أعلى حيث العقل، وسترون النور. ألزموا حواسكم وخيالكم وانفعالاتكم بالصمت، وستسمعون حينئذ صوت الحقيقة البَاطنية النقيّ، واجابات عقلنا المشترك الجليّة الواضحة. ايّاكم أن تخلطوا هذه البيّنة التي تنجم عن المقارنة بين الأفكار، بحيوية المشاعر التي تتحرك وتمسكم. يجب علينا أن نتبع العقل رغم تلطفات البدن الذي نلتصق به، ورغم تهديداته واهاناته، ورغم تأثير الموضوعات التي تحيط بنا... **إنني لأهيب بكم أن تقروا بأن ثمة فارقا بين أن نعرف وأن نحس، بين أفكارنا الواضحة واحساساتنا الغامضة المختلطة على الدوام.**

ذلكم هو المذهب العقلي التقليدي. فحينما ارتآى مؤسسه أفلاطون ـ منذ البداية ـ أن التصورات تشكل عالما منفصلا تماما، واعتبر هذا العالم الموضوع الوحيد الذي يصلح لدراسة العقول الخالدة، فقد أشعل في صدر البشرية نوعا من الحماس جديدا بالمرة. فهذه الموضوعات هي الموضوعات الثمينة، والأشياء المحسوسة هي الحثالة.

وحين قدم (ديونيسيوس) ـ الذي كان يدرس بأثينا ـ أفلاطون إلى بلاط حاكم سراقوصه المستبدّ الفاسد، استقبل أفلاطون كما يحدثنا بلوطارخ: «بغاية الرقة والاحترام... وبدأت تراود المواطنين أروع الآمال في اصلاح عاجل حين لاحظوا التواضع الذي ساد المآدب، والدماثة والوقار اللذين شملا الحاشية. وسلك طاغيتهم أيضا مسلك الذوق والانسانية... لقد كان ثمة رغبة عامة للاستدلال والتفلسف، إلى حد أن القصر ذاته، **كما حُكيَ قد ملأه الغبار من تسابق الطلاب في الرياضيات، حين كانوا يحلون مسائلهم هناكَ على الرمال.** وقد أبدى البعض استنكاره أن استطاع الأثينيّون آنذاك ـ بعد أن قدموا إلى سراقوصة بأسطول ضخم وجيش عرمرم، وبعد أن هلكوا يائسين دون أن يتمكنوا من الظفر بالمدينة ـ استطاعوا بفضل أحد السفسطائيين أن يقلبوا سيادة «دبونسيوس» رأسا على عقب، وأن يغرّروا به حتى يصرف حرسه المؤلف من عشرة آلاف فارس من حاملي الرماح ويحل أسطوله المكون من أربعمائة سفينة، ويسّرح جيشا من عشرة آلاف فارس وأضعاف هذا العدد من المشاة، يفعل هذا كلّه ويذهب إلى المدارس يسعى لخلاص خيالي مجهول ويتعلم بالرياضيات كيف يكون سعيدا.

نقائص الترجمة التصورية

أما وقد بسطت الآن للقارئ أفضال الترجمة التصورية فإنه يلزم أن أبيّن وجوه القصور فيها.

فنحن نتوسع في نظرتنا حين ندخل مدركاتنا الحسية في خريطتنا التصورية: فنحن نحيط علما بها ونشكّل قيمة بعضها تشكيلا مختلفا. بَيْدَ أن الخريطة تظل سطحية من ثنايا التجريد وباطلة خلال انفصال عناصرها بعضها عن بعض؛ وأبعد عن

أن يؤدي هذا كله بنا إلي أن تبدو الأشياء أقرب إلى أن تعقل، تلوح العملية كلها مصدر الألوان من الغموض واللبس ما كان أغنانا عنها.

إن المعرفة التصورية هي دائما أبدا غير متلائمة مع صميم الواقع الذي نروم معرفته. إن الواقع يتألف من أجزاء موجودة مثلما يتألف من ماهيات وكليات وأسماء نوع. ونحن لا نكون على بيّنة بالأجزاء الموجودة بالفعل إلا في تيار الادراك الحسّي وحده. وليس في الوسع تخطي هذا التيار ألبتة، فيجب أن نحمله معنا إلى أقصى نهاية في مهمتنا من أجل المعرفة، محتفظين به في صميم ترجمتنا، حتى وان أتت هذه الترجمة مشرقة، ونعود إليه وحده حين تقصر هذه الترجمة. **إن الاحساس لا يقهر**، هذا هو تعبير موجز عن رأي.

الاحساس لا يقهر

ولكي أبرهن على هذا الرأي يجب أن أبيّن أن التصورات هي تشكلات ثانوية قاصرة ومساعدة فقط. وأنها تموّه كما تعقل، وتجعل من المستحيل فهم تيار الادراك الحسيّ.

1 ـ إن عملية التصوّر عملية ثانوية ليست لازمة للحياة. وهي تنبع عن ادراك حسّي يحقق اشباعا ذاتيا كما هو الشأن في المخلوقات الدنيا حيث نجد أن حياتنا الشعورية تمضي بفضل تكيفات انعكاسية.

ولكي نفهم تصورا ما يجب أن نعرف ما يعنيه. فهو يعني دائما «هذا» أو جزءا مجزءا من "هذا"، نألفه لأول مرة في عالم الادراك الحسّي: أو يعني مجموعة من تلك الأجزاء المجردة. فالمضمون التصوري مستعار كله: فلكي تعرف ما يعنيه تصور «اللون» يجب أن تكون رأيت الأحمر والأزرق أو الأخضر: ولكي تعرف ما تعنيه «المقاومة»، يجب أن تكون قد بذلت مجهودا. ولكي تعرف ما تعنيه «الحركة» لابد أن تكون مررت بتجربة ما ايجابية أو سلبية. وينطبق هذا بالمثل على أدق التصورات من قبيل الكيفيات مثل «اللامع» «الأجش». ولكي نعرف ما تعنيه كلمة «الاستدلال» لابد أن يكون المرء قد تصبب عرقا وهو يقلب النظر في حجة معيّنة. ولكي نعرف ما تعنيه «النسبة» لابد أن يكون الانسان قد قارن بين النسب في حالة محسوسة. وفي وسعك أن تبتكر تصورات جديدة من عناصر قديمة، ولكن يتحتم أن تأتي هذه العناصر من الادراك الحسي ولا يلبث أن يتبدّد عالم الكليات المشهور مثل رغوة الصابون إذا أمكن أن تختفي دفعة واحدة المضامين المحددة للاحساس المتمثلة في هذا أو ذاك من الأشياء. فسواء أكانت تصوراتنا تعيش بالعودة. إلى عالم الادراك الحسي أولا، فإنها تعيش لأنها آتية من هذا العالم. فعالم الادراك الحس هو التربة المغذية التي تستمد منها هذه التصورات رحيق حياتها.

2 ـ إن تناول الواقع الادراكي تناولا تصوّريا يجعله يبدو متناقضا غير مفهوم. ولو سرنا على هذا المنوال لأفضي بنا ذلك إلى الظن بأن التجربة ليست هي الواقع في

شيء، وإنما هي مظهر ووهم فحسب. وهذه، باختصار، هي نتيجة واقعتين:

لم كانت التصورات قاصرة!

أولا: عندما نستبدل التصورات بالمدركات الحسية فإننا نستبدل أيضا علاقتها. ولكن ما دامت المقارنة بين علاقات التصورات مقارنة ثابتة فقط، فمن المتعذّر أن نستبدلها بالعلاقات الدينامية التي تملأ تيار الادراك الحسّي. ثانيا: إن النسق التصوري من حيث أن مؤلف من حدود متقطعة، لايمكن أن يغطي تيار الادراك الحسّي إلا في نقط فقط، وبطريقة غير مستوعبة. فالتصوّر لا يأتي على مقاس الادراك الحسّي. فكثير من القسمات الجوهرية لتيار الادراك الحسّي تفلت حين نضع تصورات مكانها.

ويتطلب هذا شرحا أوفى. فنحن لدينا تصورات لا عن الكيفيات والعلاقات فحسب، بل عن الأحداث والأفعال أيضا. وقد يبدو أن هذه الأخيرة يمكن أن تجعل النظام التصوّري فعّالا. ولكن قد يكون هذا تفسيرا باطلا. فالتصورات ذاتها تثبت، وإن كانت دالة على أجزاء تتحرك في تيار الادراك الحسّي، وهي لا تنشط وإن كانت تدل على وجوه نشاط، وحين نستعيض عنها وعن نظامها، فإننا نستعيض عن نسق لا تتحول طبيعته الثابتة في صميمها، لأن بعض حدودها ترمز إلى أصول متغيرة. فمثلا تصوّر «التغير» هو دائما ذلك التصور الثابت. فلو تغيّر لظلّ أصله كما هو ليدل على الأصل الذي تغيّر عنه، وحتى حينئذ يمكن أن يغدو التغير عملية مستمرة مدركة، قد تتمثل ترجمتها إلى تصورات في مجرد الحكم بأن بعض أجزائها قد اختلفت عن ذي قبل أو عن ذي بعد.

ومثل هذه الاختلافات تتصور على أنها علاقات ثابتة تماما.

أصل النزعة العقلية

حيثما تصورنا شيئا عرفناه. وإذا لم يتهيأ لنا بعد ذلك فهمه، فإننا نعرّف التعريف. وعلى ذلك، فأنا أعرف مدركا حسيا ما بقولي: «هذه حركة» أو «أنا أتحرك»؛ ثم أعرّف الحركة بأن أقول: «إنها الوجود في أوضاع جديدة عند لحظات جديدة في الزمان» وتعدو عادة وصف كل شيء على ما هو عليه راسخة. وبقدر مضيّنا فيها قدمنا بقدر ما نعلم عن موضوع بحثنا، وننتهي إلى الظن بأن معرفة هذا الموضوع تتحقق دائما كلما ازداد بعدنا عن النمط الإدراكي الحسي للتجربة. هذه العادة التي لا يتصدى أحد لنقدها، مضافا إليها ذلك السحر الكامن في الشكل التصوري، هما مصدر «النزعة العقلية» في الفلسفة.

القصور في النزعة العقلية

يبد أن هذه النزعة العقلية سرعان ما تنهار. فحين نحاول أن نحيط بالحركة إذ نتصورها جملة الأجزاء إلى ما لا نهاية، فإننا لا نجد إلا قصورا. فمع أن في وسعك، حين يكون أمامك شيء مستمر أن تجزئه قطعا ونقطا على هواك، فتعداد النقط والقطع لن يرد لم الشيء المستمر ثانية. إن الذهن الذي ينزع نزعة عقلية يسلّم بذلك، ولكنه

بدلا من أن يرى الخطأ في التصورات ينحى باللائمة على تيار الادراك الحسّي. ويجتهد «كنط» ليبين أن هذا التيار ليس له حقيقة واقعية في ذاته من حيث هو مكان ظاهري فحسب لمولد التصورات، وهو مكان يستعاض عنه بغيره دون ما تحديد. ونرى أن هذه التصورات عينها لا تصل أبدا إلى مجموعة مستكملة، فإن بعض المفكرين يبحثون عن الحقيقة الواقعية خارج تيار الادراك الحسي والنسق التصوري، ويضعها «كنط» قبل التيار في شكل ما يدعوه «الأشياء بالذات» وآخرون يضعونها بعد الادراك الحسّي، كمطلق؛ وهذا ما فعله «برادلي». أو يقدمونها على أنها فكر تسمو طرائق تفكيره عن طرائقنا (كما هو الشأن عند Green, the Cairds Royce. وفي أية حالة من هذه الحالات، نجد أن مدركاتنا الحسية وتصوراتنا معا يتناولها هؤلاء الفلاسفة لتمويه الحقيقة. ولكن ما يصيب التصورات من التموية أقل مما يصيب المدركات الحسية، لأن الأولى ثابتة. وجميع الكتاب العقليين يفترضون الحقيقة النهائية ثابتة أيضا، بينما الحياة الإدراكية تموج بالنشاط والتغيّر.

أمثلة من الالغاز التي تقدمها الترجمة التصورية

فإذا تناولنا قليلا من الأمثلة، يمكن أن نرى كيف أن كثيرا من متاعب الفلسفة يأتي من ظننا بأننا لكي نفهم حياتنا (أي لكي نعرف حياتنا بالمعنى الجدير بهذه الكلمة) الجارية يتحتم تقطيعها إلى جزئيات منفصلة، نرشق عليها نسقا من العلاقات الثابتة.

مثال: النشاط والعليّة غير مفهومين؛ ذلك لأن النسق التصوري، لا يخضع لشيء من قبيلهما. فليس ثمة شيء يحدث داخل النسق التصوري، فالتصورات لا زمن لها، ويمكن فحسب أن يوضع بعضها متاخما للبعض الآخر وتجري بينها المقارنة. **فالتصور «كلب» لا يعض، والتصور «ديك» لا يصيح**. وبهذا ترجم «هيوم» و«كنط» واقعة العليّة بمجرد متاخمة ظاهرتين. وقد شاء الكتاب بعدهما أن يخففوا هذه الفجاجة، فردّوا المتاخمة إلى الهويّة. فيجب أن تكون العلة والمعلول من حقيقة واحدة مقنعة، وادراكنا للاختلاف في تعاقبهما يبدو، من ثم، وهما. وقد كان للوتن Lotze رأي ناضج، إذ ذهب إلى أن «تأثير» شيء في آخر لا يمكن تصوره. إن «التأثير» تصور، وهو بذلك شيء ثالث متميّز لا يندمج مع العميل أو المعامل. فماذا يحدث له في طريقه من الواحد إلى الآخر» وإذا وجد الثاني فكيف يتصرف معه؟ أبتأثير ثان يفرضه عليه بدوره؟ ولكن كيف؟ وهكذا، إلى أن يصطبغ حدسنا بالنشاط بصبغة الوهم، لأنك لا تستطيع في يسر أن تنتج من جديد جوهره السيّال بمتاخمته للآخر المنفصل عنه. **إن النزعة العقلية تستخلص الاستمرار المتحرك من الطبيعة، كما تستخلص أنت خيطا من مجموعة من المسابح.**

وليم جيمس: **بعض مشكلات الفلسفة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي القاهرة، 1957. ص ص 71-79

II . 19 العَقْلُ أداةٌ في خدمةِ الجسم

نيتشه

لأقولنّ للمستهزئين بالجسد كلمتي فيهم: إنّ واجبهم ألاّ يغيّروا طرائق تعاليمهم، ولكن عليهم أيضا أن يودّعوا أجسادهم فيستولي على ألسنتهم الخرس.

يقول الطّفل أنا جسد وروح. فلماذا لا يتكلم هؤلاء النّاس كالأطفال؟ أمّا الإنسان الذي انتبه وأدرك ذاته فهو يقول: إنّني بأسري جسد لا غير، وما الرّوح إلاّ كلمة أطلقت لتعيين مظهر من مظاهر فعل الجسد.

إنّك تقول «أنا»، وتنتفخ غرورا بهذه الكلمة، غير أنّ هناك ما هو أعظم منها، أشئت أن تصدق أم لم تشأ، وهو جسدك الذي هو أيضا عدّتك، وهذا الجسد لا يتبجّح بكلمة «أنا» لأنّه هو «أنا»، هو مضمر الشّخصية الظّاهرة...

ما الحسّ والعقل إلاّ أدوات وألعوبة، والذّات الحقيقية كامنة وراءهما مفتّشة بعيون الحسّ ومصغية بآذان العقل... إنّ الذّات المبدعة أوجدت لنفسها الإحترام والإحتقار كما أوجدت اللّذة والألم. إنّ الجسد المبدع أوجد العقل لخدمته كساعد يتحرّك بإرادته...

أيها المستهزؤن بالجسد إنّ ذاتكم أصبحت تتوق إلى الزّوال، وهذا ما يدفع بكم إلى الإستهزاء بالأجساد. إنّ هذا العجز هو الذي ولّد فيكم النّقمة على الحياة والأرض، وها هي ذي تتجلى في شهوة لحظاتكم المنحرفة دون أن تعلموا.

نيتشة، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فيليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان ص 57-59.

III . العَقْلُ فِي الفِكْرِ العَرَبِي الإِسْلاَمِي

III . 1 . العَقْلُ فِي المَوْرُوث الإِسْلامي

محمدَ عابد الجابري

العقل في الموروث الإسلامي عموما ـ كثيرا ما يعبر عنه بـ «**القلب**» . وقد ساد الاعتقاد عند كثير من المتكلمين أن العقل «قيد للمعاني» فهو آلية أو نشاط ، وأن هذا النشاط يتم في القلب فهو فعل من «**أفعال القلوب**» ، مثله مثل الإرادة والعلم . ومن هنا تمييز اللغويين بين «رأى» البصرية و«رأى» القلبية ، فالأولى تفيد النظر بالعين ، والثانية تفيد العلم بالشيء . ومن هنا أيضا عبارة المتكلمين «**النظر بالقلب**» ، وهم يفضلونها على عبارة «النظر بالعقل» ، والمقصود التفكير والتروي الخ . . يقول القاضي عبد الجبار : «ثم إن النظر بالقلب له أسماء من جملتها التفكير والبحث والتأمل والتدبر والروية وغيرها» . ويؤسس هذا المعنى عندهم قوله تعالى : «لهم قلوب لا يفقهون بها» (الأعراف 179) .

ومن المسائل التي أثاروها في هذا الصدد علاقة القلب بـ «**المزاج**» . بعضهم فصَل فصلا تاما بين ما هو مزاج وبين ما هو علم ومعرفة في القلب ، وبعضهم جعل المزاج أساسا للمعرفة ، شريطة أن «تكون **بنية القلب** على الصورة التي يجوز أن يوجد معها كل شيء من «الاعتقادات» . وفي جميع الأحوال فـ «بنية القلب» لا تتم إلا بمجموع أمور هي ما يسميه المتكلمون بـ «العقل» . ومن هنا تعريف «العقل» عند المعتزلة بكونه : «جملة من العلوم مخصوصة» ، تحصل في قلب الإنسان فتبنيه البنية التي يصبح بها قادرا على التمييز بين الحسن والقبيح واكتساب معارف وعلوم أخرى بالنظر والاستدلال» . ولا يختلف الأشاعرة معهم في هذه المسألة إلا في كون بعضهم يفضل عبارة «العلوم الضرورية» على «العلوم المخصوصة» مما لا مجال للخوض فيه هنا .

من هنا تصنيفهم الشهير للعقل إلى عقل غريزي موهوب ، وعقل مكتسب . والعقل الغرائز عندهم ليس غريزة كما هي الغرايز عند الحيوان بل هو أقرب ما يكون إلى «الأفكار الفطرية» عند ديكارت . يقول القاضي عبد الجبار : «الطريق إلى معرفة أحكام الأفعال من وجوب وقبح هو كالطريق إلى معرفة غيرها ، وهو لا يخلو إما أن يكون ضروريا وإما أن يكون مكتسبا . . . الأصل فيه : أن أحكام هذه الأفعال لابد من

أن تكون معلومة عن طريق الجملة ضرورة، وهو الموضع الذي يقول فيه (عبد الجبار) إن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل. ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل لصار غير معلوم أبدا، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجب عليه التكليف. . . ».

ذلك أن المتكلمين جميعا لا يعتبرون العقل جوهرا كما هو الحال عند الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين، بل هم يعتبرون العقل مجرد أداة ووسيلة. ذلك «أن الغرض بالعقل ليس هو نفسه، وإنما يراد أن يُتوصل به إلى اكتساب العلوم والقيام بما كلف (= به العاقل) من الأفعال، فلابد أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف ويؤدي ما وجب عليه من الأفعال وما تسلم به هذه العلوم وما يكون أصلا لهذه العلوم ويجري مجراه في الجلاء». «ولا بد أن يكون عالما بما يدركه ويعلم من حاله أنه لو أدركه غيره لعلمه إذا لم يكن هناك لبس، ولابد أن يعلم خواص الأجسام» الخ. يؤكد القاضي عبد الجبار أن «الطريق إلى معرفة أحكام الأفعال من وجوب وقبح هو كالطريق إلى معرفة غيرها، وهو لا يخلو إما أن يكون ضروريا وإما أن يكون مكتسبا. والعلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل لصار غير معلوم أبدا، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجب عليه التكليف».

ويقرر «فيلسوف الأشاعرة»، فخر الدين الرازي، الشيء نفسه حين يقول: «المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف، هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم، (لكان) يصح انفكاك أحدهما عن الآخر (= انفكاك العقل عن العلم)، لكن (هذا) محال لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئا البتة، أو عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلا. وليس هو علما بالمحسوسات لحصوله البهائم والمجانين، فهو إذن علم بالأمور الكلية. وليس ذلك من العلوم النظرية (الفلسفية) لأنها مشروطة بالعقل، فلو كان العقل منها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال، فهو إذن عبارة عن علوم كلية بديهية وهو المطلوب».

وإذن فكون العقل يميز بين الحسَن والقبيح بصورة بديهية، الشيء الذي يجعل منه «أساس الأخلاق»، يقتضيه الشرع نفسه، باعتبار أن المكلف بأداء الواجبات الدينية من صلاة وزكاة وصيام الخ، واجتناب النواهي والوقوع بالتالي تحت طائلة المسؤولية واستحقاق الثواب والعقاب الخ، يجب أن يكون عاقلا بالغا. . .

أما هل يترتب عن هذا التمييز بين الحسن والقبيح، الذي يختص به «العاقل»، وجوب «التزام الحسن واجتناب القبيح»، فهذا موضوع خلاف بين المعتزلة وأهل السنة من الأشاعرة وغيرهم. فالمعتزلة يقولون بمبدأ: **«العقل قبل ورود السمع»** (والمقصود بالسمع خطاب النبوة)، وأهل السنة يقولون إن الشرع وحده هو الذي

يوجب كون هذا حلالا حسنا وهذا حراما قبيحا. ينقل الشهرستاني عن أبي الهذيل العلاف أحد كبار المعتزلة قوله: «إنه يجب عليه (= المكلف) أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا، ويعلم حُسن الحسَن وقبيح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور». والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: إذا كان الأمر كذلك فما الحاجة إلى التكليف الشرعي الذي تأتي به الرسل؟ يجيب المعتزلة بأن «ورود التكليف (= الأوامر والنواهي الشرعية) **ألطاف** للباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام **امتحانا**: «ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيي عن بينة» (الأنفال 42). وهذا ما يسمونه بـ «**اللطف الواجب**»، بمعنى أن الله، بما أنه لا يريد إلا السعادة الانسان إذ لم يخلق ليشقى.

م. ع. الجابري **العقل الأخلاقي العربي** المركز الثقافي العربي 2001، ص 111 - 113

III. 2. العَقْلُ بينَ المعتزِلَة والأشَاعِرة

م. ع الجابري

لقد كان المعتزلة يجادلون في أول أمرهم الجماعات التي لم تكن قد أسلمت كالمانوية وغيرها والتي كانت تنشر عقائدها وتطعن في الإسلام. وبما أنهم كانوا يجادلونها بالعقل - وهل ينفع معهم الشرع وهم لا يؤمنون به - فقد لجأوا إلى العقل لإثبات العقيدة الإسلامية: وجود الخالق والتوحيد. فقالوا إن العقل يعرف قبل أن ينخرط في أي دين أن الله موجود وأنه واحد لأن ما في الكون يشهد كله على وجود خالق خلقه، وهذا الخالق واحد لا يمكن أن يكون اثنين لأنه لو كان كذلك «لفسدتا»، وهذا حكم عقلي. والنتيجة هي أن «العقل يدرك قبل ورود السمع» (قبل مجيء الرسل) وجود الله. فواجب على الإنسان إذن أن يعرف الله ويعرف التوحيد الخ، بعقله قبل مجيء الرسل، وبالتالي فالإنسان مكلف بمعرفة الله أي بالاستدلال على وجوده بالنظر، بمجرد وجود العقل فيه. فالنظر في العالم، الذي هو أمارة ودليل لا بد أن يؤدي إلى إثبات المدلول وهو الله. ومن هنا كان «**النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات**» عندهم. ذلك هو أصل قولهم: «العقل قبل ورود السمع». فهذا المبدأ كان موجها في أول الأمر إلى «الخارج» ولم يكن يهمهم ما يترتب عنه من نتائج في «الداخل».

أما الأشاعرة الذين كانوا يجادلون فرقا تنتمي إلى الإسلام ويختلفون معها لأسباب ترجع في الأصل إلى مواقف سياسية معينة، فقد كانوا يحترزون من التسليم للمعتزلة بما يؤدي إلى نتائج تكون في صالحهم وتتناقض مع مواقفهم هم. ولذلك قالوا في المسألة التي نحن بصددها: إن العقل يستطيع فعلا الاستدلال على وجود الله من تأمل الكون وظواهره، ولكن الحكم **بوجوب** هذا النظر هو للشرع وليس للعقل.

وكذلك الشأن في «التحسين» و«التقبيح»: فالعقل يدرك الحُسن ويدرك القبح، ولكن **الحكم** على الشيء بالحسن والقبح، وبالتالي بكونه حلالا أو حراما هو للشرع وليس للعقل. ذلك أن الحكم على الشيء بأنه حسن أو قبيح غير معرفة كونه حسنا أو قبيحا. فالمعرفة وحدها لا توجب الحكم. يقولون: إن «طريق **وجوب** النظر والاستدلال في معرفة الله سبحانه: السمع دون قضية العقل، ولا مجال للعقل في تحسين شيء من المحسنات ولا تقبيح شيء من المقبحات ولا في إثبات شيء من الواجبات ولا تحريم شيء من المحظورات ولا تحليل شيء من المباحات، وإنما يعلم ذلك من جهة الرسل الصادقين من قبل الله تعالى، ولو لم يرد الحكم والأمر من قبل الله تعالى لما وجب على العقلاء معرفة شيء من ذلك».

وعلى العموم فالأشاعرة، وأهل السنة عموما، يفصلون بين شيئين: 1) كون الإنسان يميز بين الحسن والقبيح والخير والشر بوجه عام، وهذا من مهمة العقل، فالعقل عندهم ليس شيئا آخر غير هذا التمييز نفسه. 2) الحكم الشرعي بالوجوب والحظر والإباحة الخ، وهذا لا يعرف بالعقل بل بالنقل: الوحي.

هذه المواقف المتنافرة بين المعتزلة وأهل السنة على صعيد «علم الكلام» (التمذهب العقدي) تخف حدتها وتكاد تتوحد في موقف واحد عندما يتعلق الأمر بميدان **الأخلاق**. وهكذا نجد أبا الحسن الماوردي الفقيه الشافعي وأحد كبار الأشاعرة يحاول **ترتيب العلاقة بين العقل والنقل**، بين الشرع والأخلاق، بصورة هادئة، فيقرر، بادئ ذي بدء، أن: «أس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل، الذي جعله الله للدين أصلا وللدنيا عمادا؛ فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدني مدبرة بأحكامه، وألف به بين خلقه مع اختلاف هممهم ومآربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبّدهم به قسمين: **قسما وجب بالعقل فوكده الشرع، وقسما جاز في العقل فأوجبه الشرع، فكان العقل لهما عمادا**». إذن: مرجع الأخلاق وأساسها هو العقل بدون منازع، بل كل ما لا يدخل في مجال «ما تعبد الله به الناس»، أي كل سلوك لم يدخله الشرع في العبادات والمعاملات الراجعة إليها، فهو من مجال العقل وحده. أما ماهو داخل في مجال التعبد فهو قسمان: «قسم أوجبه العقل فوكده الشرع» مثل معرفة الله وشكر النعمة والعدل واجتناب الجور والفجور الخ، و«قسم جاز في العقل وأوجبه الشرع» ويدخل في هذا جميع الفرائض والأحكام الشرعية التي أوجبها الشرع وهي لا تتعارض مع العقل مثل الصلوات الخمس وصيام رمضان وأحكام الزكاة والسرقة والزنى وغير ذلك من الفرائض والأحكام الشرعية، فهي بالصورة التي قررها بها الشرع جائزة في حكم العقل ولكن الشرع رفعها إلى مستوى الواجب. وفي جميع الأحوال فـ «العقل عمادها»، بمعنى أنها تقبل التبرير العقلي لأنها جميعا صادرة لحكمة، وليست عبثا.

والعقل عند الماوردي كما عند جميع المنتمين إلى الموروث العربي أو الإسلامي أو الفارسي ليس جوهرا، بل هو «علم بالمدركات الضرورية» وهي قسمان: قسم

أصله المدركات الحسية كالمبصرات، فرؤيتي لهذه الشجرة وبالتالي علمي بوجودها ليس عن اختياري بل هو «ضروري»، أي أني مضطر للعلم بها لأني أبصرها. وقسم مبدأة في النفس كعلمنا أن الشيء لا يخلو من أن يكون موجودا أو غير موجود، حسنا أو قبيحا الخ، فنحن مضطرون كذلك للتسليم بذلك بطبيعة عقولنا (مبادئ العقل). وهذا العلم الضروري هو العقل الغريزي، وهو عند الماوردي «العقل الحقيقي» لأن به يتعلق التكليف. أما العقل المكتسب فهو نتيجة له «وهو نهاية المعرفة وصحة السياسة واصابة الفكرة وليس لهذا حد لأنه ينمو إن استعمل وينقص إن أهمل».

م. ع. **الجابري العقل الأخلاقي العربي** م. س ص 116-117.

III . 3 . الموقِف الاعتزَالِي من العَقل

عبد الله العروي

إذا أعطينا لكلمة **نص** معنى عاماً دون أن نعين طريق اتصاله بالإنسان، وهذا المعنى الموسوعي هو الذي يعترضنا في المؤلفات الاعتزالية، والأدبية منها بخاصة، صحّ القول إن الموقف الاعتزالي لا يعدو أن يكون الفهم الإنساني/ الفردي للنص، أو بعبارة مرادفة هو **عقل** النص بقوى بشرية صرف. لا فرق بين هذا المعنى وبين ما تعنيه كلمة رأي أو كلمة تأويل، وهو المعنى الأول المباشر لكلمة عقل. يجب الانطلاق من هذا المعطى التلقائي وهذه التجربة العفوية قبل أن ندخل في الشبهات التي يتلذذ بها الدارسون. لا بد أن نتذكر أن ما يخطر على البال، أول ما نواجه المسألة، هو أننا نعني بالعقل ما نعني بالرأي والفهم والتمثل والتأويل، أي حضور معنى في ذهن الفرد بمجرد اشتغال وحركة ذلك الذهن دون الاستعانة بقوة خارجية طارئة.

نسمي هذا الموقف التلقائي اعتزالياً لسبب واحد، هو أنه ارتبط تاريخياً بحركة معينة تحمل ذلك الاسم. وإلا فهو في الواقع بداية ضرورية لكل فكر. يوجد عند من نسميهم معتزلة وعند غيرهم وسيرافق التفكر حتى بعد أن لم يبق للمدرسة ذكر. فهو غير مرتبط بالنتائج التي يتوصل إليها في مسائل معينة، إذ يرادف يقظة الفكر الإنساني في أي مجتمع كان. يتحقق حيثما توخى الفرد تمثل مادة موروثة، أكانت لغوية أو فقهية أو حكَمية، إلخ. ولا يصبح مشكلاً إلا بعد أن يحصل **حصر** المادة المروية في شكل واحدَ ثم تنسب كل المرويات إلى ذلك الشكل وحده. وهذا ما حصل فعلاً في المجتمع الإسلامي، فأوجب التمييز بين الموقف كما حددناه، وهو عام حكماً وواقعاً، وبين المدرسة (الاعتزالية) عندما انعكفت على ذلك النص الخاص الذي حدده غيرهم. عندئذ واجهت المدرسة صعوبات جمّة انتهت بها كما هو معلوم إلى الانهيار بعد فترة قصيرة من المجد والسطوة.

ع. الله العروي **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ص ص 80-81.

III . 4. ليسَ العقلُ الفردي منبع المعقُولات
عبد الله العروي

أثبتنا فيما سبق أولاً أن النقد الذي تعرض له علم الكلام ليس نقداً بالمعنى الدقيق إذ لا يعدو أن يكون مجرد مزايدة ومطلب تعجيزي بأن ينتج اليقين النفسي عن العلم العقلي. ولا فرق في هذا بين نقد الأشاعرة للمعتزلة، ونقد أصحاب الحديث للمتكلمين، ونقد الفقهاء، والمتصوفة للفلاسفة. ويندرج نقد دعاة الإصلاح المعاصرين تحت المفهوم نفسه، يحكم على الكلام بآثاره السيئة على الفرد وعلى المجتمع. ثم أثبتنا **ثانياً** أن الفرق الإسلامية تشترك كلها في ذهنية واحدة مهما تباينت مناهجها ومسالكها لتحصيل المعرفة. تتميز الذهنية العامة بالاستيفاء والحصر وبالتالي بردّ الأصول المتعددة إلى أصل واحد يتجلّى في مسائل متساوية القيمة محدودة العدد. ويشارك في هذه الذهنية أيضاً دعاة الإصلاح المعاصرين. ثم أثبتنا ثالثاً أن نظرية العلم الناتجة عن الذهنية المذكورة، التي تقول إن العلم هو هو أينما ومتى حلّ، والتي تجعل من العقل الفردي مجرد وعاء له، تؤدي بالضرورة إلى حدّ العقل الفردي ليكون موافقاً لمعقوله، ولا تجعل منه أبداً منبع أو منشأ المعقولات. فلا تتصور أبداً أن يكون لوحة تكتب عليها بالتوالي والتدريج المعارف المكتسبة. **طلب العلم هو إذن غير البحث عن المعلومات**. متى تهيأ العقل الفردي، وقد تطول مدة التهيؤ، حلّ العلم بصورة مفاجئة تامة ونهائية. فلم يعد هناك طلب.

هذه استنتاجات قد لا يوافق على بعضها أو على كلها الدارسون المتخصصون في هذا الجانب أو ذاك من الفكر الإسلامي. قد يرون أن التمييزات، التي اقترحناها فيما يتعلق بمفهوم العقل (الموقف، المذهب أو المنهج، الذهنية) للخروج من الإشكالات التي تحيط بفكر دعاة الإصلاح، أما قليلة الجدوى وإما نافلة. إلا أن المهم بالنسبة لنا ليس المعنى المحدد الذي يعطيه اصطلاحاً لكلمة عقل أنصار هذا المذهب أو ذاك. المهم هو أن ذلك المعنى، مهما يكن، لا يتطابق أبداً مع ما نعنيه اليوم بنفس الكلمة.

المرجع السابق، ص 99

III . 5. رِسَالةٌ في العَقل
أبونصر الفارابي

والعقل الفعال الذي ذكره أرسطالس في المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا. وهو بنوع ما هو عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا

بالفعل، وجعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل. ونسبته على العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة مادامت في ظلمة فإن البصر إنما يكون بصرا بالقوة مادام في ظلمة ومعنى الظلمة هو الاشفاف بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل، ومعنى الاشفاف هو الاستنارة عن محاذاة منير فإذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما جانسه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصرا بالفعل، وصارت الألوان مرئية بالفعل بل نقول إن البصر ليس إنما صار بصرا بالفعل بأن حصل فيه الضوء والاشفاف بالفعل. بل لأنه إذا حصلت فيه المرئيات، فبحصول صور المرئيات في البصر صار بصرا بالفعل. ولأنه توطأ قبل ذلك بشعاع الشمس أو غيره إن صار مشفا بالفعل وصار الهواء المماس له زيضا مشفا بالفعل، صار حينئذ ما هو مرئي بالقوة مرئيا بالفعل، فالمبدأ الذي به صار البصر بصرا بالفعل، بعد أن كان بصرا بالقوة. وصارت المبصرات التي كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل الإشفاف الذي حصل في البصر عن الشمس. فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذرات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر (. . .) كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولات بالفعل.

أبو نصر الفارابي، **رسالة في العقل**، تحقيق م. بويج دار المشرق، بيروت، 1983، ص ص 21-27.

III . 6 حدُّ العَقْل

ابن سينا

العقل اسم مشترك لمعاني عدة فيقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده أنه معان مجتمعه في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض، ويقال عقل لمعنى آخر وحده أنه هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره. فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل وأما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معان (أحدها) العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب البرهان وفرق بينه وبين العلم فقال ما معناه هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما حصل بالاكتساب، (ومنها) العقول المذكورة في كتاب النفس (فمن ذلك) العقل النظري والعقل العملي فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية، والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة. ثم يقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل (فمن ذلك) العقل الهيولاني وهي قوة للنفس مستعدة لقبول ما هيات الأشياء

مجردة عن المواد، (ومن ذلك) العقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حى تصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذي سماه في كتاب البرهان عقلا (ومن ذلك) العقل بالفعل وهو استكمال النفس في صورة ما أو صورة معقولة حتى متى شاء عقلها وأحصرها بالفعل (ومن ذلك) العقل المستفاد وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسخة في النفس على سبيل اصول من خارج (ومن ذلك) العقول التي يقال لها العقول الفعالة وهي كل ماهية مجردة عن المادة أصلا. (فحد العقل الفعال) أما من جهة ما هو عقل فهو انه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود، وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو انه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه ان يخرج العقل الهيلاني من القوة إلى الفعل باشراقه عليه.

ابن سينا **تسع رسائل**، 1908 مصر. ص 79-81.

III . 7. الموجودُ بالحِسّ والموجودُ بالعَقل

أبوحيان التوحيدي

سمعت البديهي يقول ـ وكان صحب يحيى بن عدى دهرا، وهو حملني بدعوته اللطيفة إلى مجلسه: من البين أن الموجود على ضربين: موجود بالحس وموجود بالعقل ولكل واحد من هذين الموجودين وجود بحسب ما هو به موجود، إمّا حسىّ، و إمّا عقلى. فعلى هذا النفس لها عدم في أحد الموجودين، وهو الحسىّ. ولها وجود في القسم الآخر، وهو العقلى. وقد كان الدليل على هذه الحال حاضر في هذا العالم، وذلك أنها كانت تنقله وتستنبطه وتعقل وتستبطئ وتنظم المقدمات، وتدل على ينابيع المعلومات، وتعلو إلي غاية الغايات. وليس للحسّ معها شركة، ولا له عندها معونة ومادة، فكيف لا تكون النفس التي هي عنوان كتابتها، وصريح كنايتها، وفاضل عنايتها، بعد مفارقة القشور والحواجز، والحيطان والحواجب، والغواشي والملابس، عن الحس أغنى، وبجوهرها أعلى، وبخاصتها أسنى؟ وهذه الأشياء عنها أبعد، وعن شرفها أهبط؟ وهل هذه الشهادة إلا عادة، وهذه البنية إلا مقبولة، وهذا الحكم إلى مرضي، وهذا المثال إلا بيّنٌ؟

ثم قال: ولطائف الحكمة لا يصل إليها الحسّ الجافي، والغليظ الفَدْمُ، والجلف العَبَام، والهلباجة العُلفوف، وإنما هي تعرض لمن صح ذهنه، واتسع فكره، ودقّ بحثه، ورق تصفحه، واستقامت عادته، واستنار عقله، وعلت همته، وخمد شره، وغلب خيره، وأصل رأيه، وجاد تميزه، وعذب بيانه، وقرب اتقانه. قيل له: هذا عزيز جدا الآن؟!

واتباع [في] هذا الفن وتمطي، وحاز كل غاية وتخطى. ومحصولي من ذلك ما سمعته الآن، فسر نفعنا الله به، وحلانا بأزينه، وأسعدنا بقبوله.

هذا آخر ما ترجمه من هذا الفصل، وهو كما ترى وعظ بحكمة، وإيقاظ

برأفة، وتعليم بنصيحة، وإرشاد ببيان، لو روى هذا الحسن البصري ومنصور بن عمار وضرباؤهما مازادا على ذلك، وقد اتفقت آراء الأوائل كلها على إصلاح السيرة، وتصحيح الاعتقاد، والسعي فيما أثمر وأجدى، والإعراض عن كل ما شغل البال وأثار الشهوة، لتبلغ النفس غايتها وتسعد في عاقبتها، ولا يكون لها عكس في هذا العالم، ولا تردد على ما قد خَوَّفَ من ذلك كثير منهم، والسلام.

أبو حيان التوحيدي **المقابسات**، ص ص 90-91

III . 8. معقُولات الخاصَّة ومعقُولات العامَّة

الغزالي

لعلك تقول أيها المنخدع بما عندك من العلوم الذهنية المستهتر بما يسوق إليه البراهين العقلية، ما هذا التفخيم والتعظيم وأيّ حاجة بالعاقل إلى معيار وميزان، فالعقل هو القسطاس المستقيم والمعيار القويم، فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله إلى تسديد وتقويم، فلتتئد ولتثبت فيما تستخف به من غوائل الطرق العقلية، ولتتحقق قبل كل شيء ان فيك حاكما حسياً وحاكماً وهمياً وحاكما عقلياً، والمصيب من هؤلاء الحكام هو الحاكم العقلي، والنفس في أول الفطرة أشدّ إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسيّ والوهمي، لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس وفاتحاها بالاحتكام عليها، فألفت احتكامهما وأنست بها قبل أن أدركها الحاكم العقلي، فاشتدّ عليها الفطام عن مألوفها والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما إلى أن تضبط بالحيلة التي سنشرحها في الكتاب.

وإن أردت أن تعرف مصداق ما تقوله في تخرص هذين الحاكمين واختلالهما، فانظر إلى حاكم الحس كيف يحكم اذا نظرت إلى الشمس عليها بأنها في عرض مجر، وفي الكواكب بأنها كالدنانير المنثورة على بساط أزرق، وفي الظلّ الواقع على الأرض للأشخاص المنتصبة بأنه واقف بل على شكل الصبي في مبدأ نشئه بأنه واقف، وكيف عرف العقل ببراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها، ان قرص الشمس أكبر من كرة الأرض بأضعاف مضاعفة، وكذلك الكواكب، وكيف هدانا إلى أن الظلّ الذي نراه واقفاً هو متحرك على الدوام لا يفتر، وان طول الصبي في مدة النشء غير واقف بل هو في النمو على الدوام والاستمرار، ومترقّ إلى الزيادة ترقياً خفيّ التدريج يكلّ الحس عن دركه، ويشهد العقل به.

وأغاليط الحس من هذا الجنس تكثر فلا تطمع في استقصائها، واقنع بهذه النبذة اليسيرة من أنبائه لتطلع به على أغوائه. وأما الحاكم الوهمي فلا تغفل عن تكذيبه بموجود لا إشارة إلى جهته، وإنكاره شيئا لا يناسب أجسام العالم بانفصال واتصال، ولا يوصف بأنه داخل العالم ولا خارجه. ولولا كفاية العقل شرّ الوهم في

تضليله هذا لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة في خالق الأرض والسماء، ما رسخ في قلوب العوام والأغبياء. ولافتقر إلى هذا الابعاد في تمثيل تضليله وتخييله، فإنه يكذب فيما هو أقرب إلى المحسوسات مما ذكرناه، لأنك ان عرضت عليه جسما واحداً فيه حركة وطعم ولون ورائحة واقترحت عليه أن يصدق بوجود ذلك في محلّ واحد على سبيل الاجتماع، كاع عن قبوله وتخيل أن بعض ذلك مضام للبعض ومجاور له. وقدر التصاق كل واحد بالآخر في مثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر، ولم يكن في جبلته أن يفهم تعدده إلاّ بتقدير تعدد المكان، فإن الوهم إنما يأخذ من الحس، والحسّ في غاية الأمر يدرك التعدد والتباين بتباين المكان أو الزمان؛ فإذا رفعا جميعاً عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو في حيز واحد. فهذا وأمثاله من أغاليط الوهم يخرج عن حد الإحصاء والحصر، والله تعالى هو المشكور على ما وهب من العقل الهادي من الضلالة، المنجي عن ظلمات الجهالة، المخلص بضياء البرهان، عن ظلمات وساوس الشيطان.

فإن أردت مزيد استظهار في الإحاطة بخيانة هذين الحاكمين، فدونك واستقراء ما ورد في الشرع من نسبة هذه التمويهات إلى الشيطان وتسميتها وسواساً وإحالتها عليه، وتسمية ضياء العقل هداية ونوراً ونسبته إلى الله تعالى وملائكته في قوله «الله نور السموات والأرض» ولما كان مظنّة الوهم والخيال الدماغ وهما منبعا الوسواس، قال أبو بكر رحمة الله عليه لمن كان يقيم الحدّ على بعض الجناة: اضرب الرأس فإن الشيطان في الرأس، ولما كانت الوساوس الخيالية والوهمية ملتصقة بالقوة المفكرة التصاقاً يقل من يستقل بالخلاص منها حتى كان ذلك كامتزاج الدم بلحومنا وأعضائنا، قال صلى الله عليه وسلم: «إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم» وإذا لاحظت بعين العقل هذه الأسرار التي نبهتك عليها استيقنت شدّة حاجتك إلى تدبير حيلة في الخلاص عن ضلال هذين الحاكمين.

فإن قلت: فما الحيلة في الاحتياط مع ما وصفتموه من شدّة الرباط بهذه المغويات؛ فتأمل لطف حيل العقل فيه فإنه استدرج الحس والوهم إلى أمور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول، وأخذ منها مقدمات يساعده الوهم عليها ورتبها ترتيباً لا ينازع فيه، واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها، إذ كانت مأخوذة من الأمور التي لا يتخلف الوهم والعقل عن القضاء بها، وهي العلوم التي يختلف فيها الناس من الضروريات والحسيات واستسلمها من الحس والوهم وارتهنها منهما، فصدقا بأن نتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية، ثم نقلها العقل بعينها على ترتيبها إلى ما ينازع الوهم فيه وأخرج منها نتائج.

فلما كذب الوهم بها وامتنع عن قبولها هان على العقل مؤونته، فإن المقدمات التي وضعها كان الوهم يصدق بها على الترتيب الذي رتبه لانتاج النتيجة، فكأن الوهم قد سلم لزوم النتيجة منها فتحقق الناظر أن اباء الوهم عن قبول النتيجة بعد التصديق بالمقدمات، والتصديق بصحة الترتيب المنتج لقصور في طباعه وجبلته عن

درك هذه النتيجة، لا لكون هذه النتيجة كاذبة لأن ترتيب المقدمات منقول من موضع ساعد الوهم على التصديق بها، فإذن غرضنا في هذا الكتاب أن نأخذ من المحسوسات والضروريات الجبلية معياراً للنظر، حتى إذا نقلناه إلى الغوامض لم نشك في صدق ما يلزم منها. ولعلك الآن تقول: فإن تم للنظار ما ذكرتموه فلم اختلفوا في المعقولات، وهلا اتفقوا عليها اتفاقهم على النظريات الهندسية والحسابية التي يساعد الوهم العقل فيها؟ فجوابك من وجهين:

أحدهما أن ما ذكرناه أحد مثارات الضلال لا كلها، ووراء ذلك في النظر في العقليات عقبات مخطرة يعز في العقلاء من يتخطاها فيسلم منها، وإذا أحطت بمجامع شروط البرهان المنتج لليقين، لم تستعبد أن تقصر قوة أكثر البشر عن درك حقائق المعقولات الخفية.

الثاني إن القضايا الوهمية لما انقسمت إلى ما يصدق وإلى ما يكذب وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة، اعترض فيها قضايا اعتاص على النفس تمييزها عن الكاذبة، ولم يقو عليها إلا من أيده الله بتوفيقه واكرمه بسلوك مناهج الحق بطريقه؛ فانقسمت العقليات إلي ما هان دركها على الأكثر، وإلى ما استعصى على عقول الجماهير إلا على الشذاذ من أولياء الله تعالى المؤيدين بنور الحق الذين لا تسمح الاعصار الطويلة بوجود الآحاد منهم، فضلاً عن العدد الكثير الجم.

أبو حامد الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، ص 33-41

III . 9. الشَّرْعُ والعَقْل

الغزالي

فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل. وهما متعاضدان، بل متحدان. ولكون الشرع عقلا من خارج، سلب الله تعالى اسم «العقل» عن الكافر في غير موضع من القرآن، نحو قوله: صم بكم عمي فهم لا يعقلون. ولكون العقل شرعاً من داخل، قال تعالى في صفة العقل: فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم. فسمى العقل: ديناً ولكونهما متحدين، قال: نور على نور، أي نور العقل ونور الشرع. إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لن يتبين إلا بالعقل. فالعقل كالأسّ، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس. وأيضاً، فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر . . . وأيضاً، فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمده. فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضئ الزيت.

III . 10 . العَقْل أو النَّظَر

ابن رشد

وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا، إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبَّهنا عليه وحذَّرنا منه وعذرناهم.

فقد تبيَّن من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ـ إذ كان مغزاهم في كتبهم ومَقْصدُهم هو المَقْصدُ الذي حثَّنا الشرع عليه ـ وأنَّ من نهى عن النظر فيها مَن كان أهلا للنظَر فيها، وهوَ الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة [العلمية] والخلقية، فقد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرعُ منه الناسَ إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلي معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى.

ابن رشد، **فصل المقال** مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1997

III . 11 . العقل ونظام الموجودات

محمد عابد الجابري

السماء إذن حيوان بهذا المعنى! وكما أن للحيوان «نفساً» هي مبدأ حركته: يتحرك نحو الطعام، يهرب، يتحرك الذكر منه نحو الأنثى، والأنثى نحو الذكر الخ، فكذلك للأجرام السماوية نفوس بما يشبه هذا المعنى. وبما أن حركتها منتظمة وكأنها تقصد غاية، كالإنسان يتصور غاية فيقصدها، وهذا هو معنى العقل، فالأجرام السماوية لها عقول بهذا المعنى. والعقل تصور لشيء أو حكم على شيء، والتصور إدراك للصور المجردة من المادة، كمفهوم الشجرة المستخلص من أنواع الشجر المحسوس، والحكم إدراك للعلاقات، كالعلاقة السببية التي هي أساس النظام والترتيب الذي في الأشياء، والعمليتان، التصور والحكم، هما في نهاية التحليل بمعنى واحد إذ هما فعل قوة أو ملكة واحدة هي العقل. و«العقل ليس شيئا أكثر من الصور المجردة من المادة»، وبعبارة أخرى: «العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها». وما يدركه، من صور مجردة وعلاقات وترتيب ونظام، هو ما نسميه «المعقولات». والحقيقة أنه ليس هناك عقل بدون معقولات ولا معقولات بدون عقل، فالعقل ومعقولاته شيء واحد. والعاقل إنما هو عاقل لأنه يعقل المعقولات بعقله. وإذن فالعقل والعاقل والمعقول شيء واحد. وهذا ينطبق على كل عقل: عقل الإنسان وعقول الكواكب والعقل الأول: وهو المحرك الأول كما قلنا.

والفرق بين العقل عند الإنسان من جهة والعقول السماوية ـ بما في ذلك العقل الأول ـ من جهة أخرى، هو أن العقل منا إنما يحصل على معقولاته بتجريدها من المواد: يجرد، أو يستخلص، المفاهيم والماهيات مما يدركه بحواسه من الأشياء المحسوسة ومن العلاقات القائمة فيها. وواضح أن العقل البشري قاصر عن تجريد جميع المعقولات من جميع الأشياء والعلاقات تجريدا تاما، وأنه إنما يتقدم في ذلك بالتعلم، ولكن دون أن يبلغ الكمال. أما العقل الأول فهو لا يستمد معقولاته من المواد لأنه كما قلنا هو «صورة الصورة»، بمعنى أن معقوله هو الوجود كله، بأكمل صورة وأبهى صورة: نظاما وترتيبا وتناسقا وانسجاما. أما العقول السماوية فهي لا تحصل على معقولاتها من المواد كالإنسان بل تحصل عليها من العقل الأول ذاته، فهي كالمرآة، «تنعكس» عليها المعقولات من العقل الأول، أو لنقل إن العقل الأول كالشمس يلامس نوره جميع العقول، بما في ذلك العقل الإنساني عندما يبلغ درجة عليا من كماله أي عندما تتسع وتتعمق معقولاته النظرية، الفلسفية، إلى الدرجة التي تصبح فيها عملية التعقل عنده هي تعقل هذه المعقولات نفسها، أعني النظم والترتيب الذي في العالم، ليس كما هو عليه في الأشياء المادية، فذلك ما يشكل البداية، بل بصورة أكمل وأشرف، أي كما هي عليه في العقل الأول، صورة الصور، وذلك هو معنى الاتصال كما سنرى.

وهنا تتطابق فكرة المحرك الأول مع فكرة العقل الأول. فالحركة في العالم أرضه وسمائه مصدرها المحرك الأول، وهي تسري في جميع أجزاء العالم بتوسط حركة الأجرام السماوية. والحركة السماوية هي مصدر النظام والترتيب في العالم ومصدر الوحدة السائدة فيه، وهي التي تجمع المواد إلى صورها. والمحرك الأول هو معطي الحركة فهو أيضا معطي الوحدة والنظام والترتيب.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالعقل الأول هو «صورة الصور» منه تستمد العقول السماوية ما به هي عقل، أعني الصورة والمعقولات. وكنا قد رأينا أن العالم الأرضي، عالم المادة أو «العالم الهيولاني»، هو عبارة عن مجال مليء بالصور على شكل وجود بالقوة. وهذه الصورة التي بالقوة في العالم المادي والتي بالفعل في العقل الإنساني وفي العقول السماوية كلها، انعكاس أو فيض أو استمداد أو كيفما شئت أن تقول، من العقل الأول.

م. ع. الجابري ابن رشد مركز دراسات الوحدة العربية 1998، ص 195 - 197

III . 12 . العَقْلُ عِنْدَ ابن رُشْدْ

محمد عابد الجابري

يعرض ابن رشد لمسألة العقل باختصار في «تفسير ما بعد الطبيعة»، حيث يعترض على الإسكندر الإفروديسي الذي يرى «أنه ليس هاهنا عقل يبقى (خالدا) إلا

العقل المكتسب بآخرة، وهو الذي يسمى المستفاد». ويعقب ابن رشد على ذلك قائلا: «بل أكثر المفسرين كانوا يرون أن العقل الهيولاني باق، وأن العقل الفعال المفارق هو كالصورة في الهيولاني: شبه المركب من المادة والصورة. وأنه هو الذي يخلق المعقولات من جهة ويقبلها من جهة، أعني أنه يفعلها من جهة ما هو صورة ويقبلها من جهة العقل الهيولاني». ومعنى هذا أن العقل الهيولاني والعقل الفعال هما شيء واحد. وذلك باعتبار المبدأ الثالث الذي نبهنا عليه أعلاه. فما هو بالقوة لابد أن يكون فيه «معنى» ما من الصورة التي هو مستعد لقبولها وكذلك الشأن في مخرج ذلك «المعنى» من القوة إلى الفعل لابد أن يكون فيه هو الأخر «معنى» مما سيخرجه إلي الفعل. وبالتالي فالهيولاني والفعال هما شيء واحد من حيث أن كلا منهما هو ذلك «المعنى». هو فعال من حيث أنه فاعل للصورة من ذلك «المعنى»، وهو هيولاني من حيث هو قابل لها، بفضل وجود ذلك «المعنى» فيه. يقول فيلسوفنا: وعندما ينظر المرء في العقل الفعال والعقل الهيولاني يبدوان له كأنهما اثنان بالعدد من جهة، وكواحد من جهة أخرى. هما اثنان من جهة تنوع فعلهما واختلافه: فعل العقل الفعال هو خلق المعقولات وفعل العقل الهيولاني هو أن «تكون» فيه؛ غير أنهما شيء واحد لأن العقل الهيولاني يستكمل بالعقل الفعال ويعقله. وإذن فالأمر يتعلق بالدينامية الداخلية للعقل البشري: فليس العقل الفعال خارج النفس البشرية بل هو فعالية عقلية إنسانية.

بعد هذا التوضيح نعود إلى ابن رشد لنلخص ما يقرر أنه «هو مذهب الحكيم»، في سياق تعقيبه على الإسكندر في كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة»، وذلك قبل الانتقال معه إلى شرح «كتاب النفس» الذي يحيل إليه مرارا في كتبه بوصفه الكتاب الذي يتضمن رأيه الخاص في هذه المسألة.

يقرر ابن رشد في تركيز شديد ما يلي:

1ـ العقل الفعال ليس منفصلا عن العقل الهيولاني بل هو كالصورة له وأنه يفعل المعقولات ويقبلها من جهة العقل الهيولاني وأن هذا الأخير غير كائن غير فاسد.

2ـ أن العقل الذي بالملكة فيه جزء كائن وجزء فاسد، وأن الفاسد هو فعله، أي عملية التعقل التي يقوم بها، وأما هو في ذاته فليس بفاسد، وهو داخل علينا من خارج. والعقل الذي بالقوة هو لهذا العقل كالمكان، لا كالهيولي بالنسبة للصورة. وبهذا التمييز «أمكن أن يكون شيء أزلي يعقل ما هو كائن فاسد».

3ـ وإذا بلغ هذا العقل كماله الإنساني، وذلك يكون بالعلم النظري (الفلسفة)، أي عندما تصبح معقولاته النظرية في مستوى المبادئ العقلية من حيث العموم والشمول والوضوح فإنه يتعرى حينئذ من القوة، لأن جميع المعقولات تصير له بالفعل، ويصير فعله جوهره، ونكون حينئذ عاقلين به من هذه الجهة، أي من جهة كماله وخلوه من القوة ـ والقوة نقص ـ ومن جهة كونه عقلا دائم التعقل، وذلك هو الاتصال وتلك هي السعادة القصوى.

هذه الخلاصات نجد لمضمونها عرضا أطول وأوضح في كتابه «شرح كتاب النفس». واللافت للنظر أن ابن رشد يولي أهمية كبيرة لهذه المسألة، واعيا تمام الوعي بجدة آرائه واختلافها عما قيل فيها من طرف المفسرين، ولذلك نجده يصرح بعد عرضه لآراء هؤلاء ونقدها قائلا: «ولما كان الأمر كما وصفنا فقد حان الوقت لأدلي برأي في الموضوع. وإذا كان ما ظهر لي لا يفسر كل شيء فقد يكون منطلقا لتفسير أكمل». ثم يضيف قائلا: «ولذلك أطلب الآن من الأصحاب الذين سيقرؤون هذا الكتاب أن يلقوا أسئلتهم وشكوكهم كتابة، فقد نقع بذلك على الحقيقة إذا لم أكن قد وجدتها بعد. وإذا كنت قد وجدتها كما يخيل إلي فإن أسئلتهم ستعمل على توضيحها أكثر. وكما يقول أرسطو: الحق يوافق الحق ويشهد له». إن رأي فيلسوفنا في الموضوع لا يخرج عن الخلاصات التي ذكرنا. وما يهمنا هنا هو تتبع تموجات فكره لحل المسائل التي تركها أرسطو معلقة محاولا التقيد بالمفاهيم التي شيد به «الحكيم» مذهبه، وفي نفس الوقت العمل على تطويعها بالشكل الذي يجعلها قادرة على تحمل ما يتجاوزها من رؤى. إننا هنا بصدد عملية تطويع كادت أن تصل إلي تفجير للبناء الأرسطي من داخله، مما لابد منه لتدشين قطيعة معه والعمل على بناء فكر علمي جديد.

الجابري، **ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 1998 ص ص 202-204

III . 13 . بَيْنَ العَقْل والقُوّة المُتَخَيّلة

أبو بكر بن باجة

أنظر ببصيرة نفسك في نفسك إلي ما بين العقل والقوة المتخيلة من العجائب. ترى يقينا أن العقل يأخذ من القوة المتخيلة معلومات هي المعقولات، حسب ما ذكرته. وإنه يعطي القوة المتخيلة معلومات آخر يبسطها فيها: أما معلومات استنبطها العقل وبسطها في المتخيلة. مما يقدر الإنسان أن يصنعه بإرادته من آراء خلقية وصناعية وإما أن يعطي العقل القوة المتخيلة معلومات يبسطها فيها من حوادث جرت في العالم يوجد [ها] فيها قبل حدوثها، أو ما حدثت ولم تحصل في القوة المتخيلة عن حالة، بل عن العقل الذي يخدمها، منها ما يكون بالرؤيا الصادقة والعجب العجيب فيها ما يكون بالوحي أو بضروب الكهانات.

وبين أن ما يعطيه العقل الإنساني للتخيل ليس هو منه ويضعه هو فيه، بل يفعل هذا الفعل فيه فاعل علمه قبل، قادر على إيجاده لا إله إلا هو سبب وجوده، ومحرك الأجرام الفاعلة بإرادته إلي أن تفعل ما يريده في الأجرام لمنفعلة كما أنه لما أراد أن نعلم ما يحدثه في العالم أفاض على الملائكة علم ذلك. ومن ملائكته يفيض ذلك العلم على عقول الإنسان، فيدركه إنسان إنسان بحسب ما وهب من الاستعداد لقبوله.

أبو بكر بن باجة - **رسائل فلسفية**، تحقيق جمال الدين العلوي - الدار البيضاء ط 1، 1983 ص 154 - 155

III . 14 فَضْلُ العَقْل ومَدْحُه

أبو بكر الرازي

إن البارئ عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه. وأنه أعظم نعم الله علينا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا. فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسسناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا. فإننا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى قطع ما حال البحر دوننا ودونه، وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا. وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين، والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس فنراها كأن قد أحسسناها ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيلناه منها. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيقي علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه، ولا هو الزمام مزموما، ولا هو المتبوع تابعا، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدرة والحائد به عن سننه ومحجته وقصده واستقامته، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عنده أمره ونهيه. فإننا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه وأضاء لنا غاية إضاءته وبلغ بنا نهاية.

أبو بكر الرازي: الطب الروحاني ضمن **رسائل فلسفية**. نشره بول كراوس القاهرة 1939 ص 17-19.

III . 15 . العَقْلُ تَحْرِيم وتَحْلِيل

أبوحيان التوحيدي

قلت لأبي عليّ هذا: ما معنى قول القائل: العقل يحرّم كيت وكيت، العقل نطق بكيت وكيت؟

فقال: معنى ذلك استحسانه الحسن واستقباحه القبيح، والاستحسان تحسين لك، والاستقباح تقبيح عليك، والتحسين إطلاق، والتقبيح حظر، وإنما كان هذا من

العقل هداية لذى الطبيعة، لأنه يمر مع الأول، والطبيعة هي معنا من لدن خلقنا، فإذا استحكم سوء أدب ذي الطبيعة وطال أنفسد حتى يصير كأنه بعض هذه البهايم في الجهل، أو بعض هذه السباع في التنزّي والوثوب، وكان في الأصل محدوداً بالنطق، ظهر من قوته بالعقل ما حفظ حياته عليه، ونشر فضله وشحذ جوهره، ويسر أمره، وأظهر مكنونه، وذلك كله تنبيه العقل وتحريكه، وتحسينه وتقبيحه، فمن استجاب كفّ عُرام طبيعته، وأمات هائج شهوته بالتدريج والترتيب، ليكون ممن إصغاؤه إلى نصح العقل وهدايته أتمّ، ويكون استضاءته بنوره أشمل وأعم، فلهذا كان للعقل تحريم وتحليل، وحظر وإباحة، ومنع وإجازة، وكفّ وحثّ، وإطلاق وقيد، وحبس وبعث، لا على ما يظنه من لا خبرة له بالحقائق، ولا استجابة له عند داعي الرشد.

أبوحيان التوحيدي : **المقابسات** م س ص ص 92-93.

III . 16. الوَحْيُ والعَقْل

أبوحيان التوحيدي

قال : ولو كان العقلُ يُكتَفى به لم يكنِ للوحيْ فائدةٌ ولا غنَاءٌ، على أن منازل الناس متفاوتةٌ في العقل، وأنصباؤهم مختلفةٌ فيه؛ فلو كنّا نَسْتَغْني عن الوحي بالعقل كيف كنّا نَصْنع، وليس العَقل بأسْره لواحد منّا، وإنما هو لجميع الناس، فإن قال قائل بالعبث والجهل : كلّ عاقلٍ مَوْكولٌ إلى قَدْرِ عَقله، وليس عليه أن يَستفيد الزيادة من غيْره، لأنّه مَكْفيٌ به، وغيرُ مُطالَب بما زاد عليه.

قيل له : كفاك تماديا في هذا الرأي أنه ليس لك فيه موافق، ولا عليه مُطابق؛ ولو استقلّ إنسانٌ واحدٌ بعقله في جميع حالاته في دينه ودنياه لاستقلّ أيضاً بقوتهَ في جميع حاجاته في دينه ودنياه، ولكان وحْده يفي بجميع الصّناعات والمعارف، وكان لا يحتاج إلى أحد من نوعه وجنْسه؛ وهذا قَوْلٌ مَرْذُول ورأيٌ مَخْذول.

أبوحيان التوحيدي : **الامتاع والمؤانسة**، ص ص 264-265.

III . 17. العَقلُ و النَّقل

ابن تيمية

إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده وإن لم يعارض العقل، وما علم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض به [لا] عقل ولا شرع. وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حجج المخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فساد تلك الحجج وتناقضها، وهذا - ولله الحمد - ما زال الناس يوضحونه؛ ومن تأمل ذلك وجد في المعقول مما يُعلم بع فساد المعقول المخالف للشرع ما لا يعلمه إلا الله.

[إن قيل إن] الأمور السمعية التي يُقال «إن العقل عارضها» كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك، هي مما عُلم بالاضطرار أن الرسل (ص) جاء بها، وما كان معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام، امتنع أن يكون باطلاً، مع كون الرسول رسول الله حقاً، فمن قدح في ذلك وادّعى أن الرسول لم يجيء به، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين.

إن أهل العناية بعلم الرسول، العالمين بالقرآن وتفسير الرسول (ص)، والصحابة والتابعين لهم بإحسان، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن، ونقل الصلوات الخمس والقبلة، وصيام شهر رمضان. وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر.

ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني، سواء كان التواتر لفظياً أو معنوياً، كتواتر شجاعة خالد وشعر حسّان، وتحديث أبي هريرة عن النبي (ص)، وفقه الأئمة الأربعة، وعدل العمرين، ومغازي النبي (ص) مع المشركين و[قتاله] أهل الكتاب، وعدل كسرى، وطب جالينوس، ونحو سيبويه، يبين هذا أن أهل العلم والإيمان يعلمون من مراد الله ورسوله بكلامه أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس، [والنحاة من كلام] سيبويه، فإذا كان من ادّعى في كلام سيبويه وجالينوس ونحوهما ما يخالف ما عليه أهل العلم بالطب والنحو والحساب من كلامهم كان قوله معلوم البطلان، فمن ادّعى في كلام الله ورسوله خلاف ما عليه أهل الإيمان كان قوله أظهر بطلانا وفساداً، لأن هذا معصوم محفوظ.

وجُماع هذا: أن يُعلم أن المنقول عن الرسول (ص) شيئان: ألفاظه وأفعاله، ومعاني ألفاظه ومقاصده بأفعاله، وكلاهما منه ما هو متواتر عند العامة والخاصة، ومنه متواتر عند الخاصة، ومنه ما يختص بعلمه بعض الناس، وإن كان عند غيره مجهولاً أو مظنوناً أو مكذوبا. وأهل العلم بأقواله كأهل العلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازي والفقه يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يَشْرَكوا في علمهم، وكذلك أهل العلم بمعاني القرآن والحديث والفقه في ذلك يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم من معاني الأقوال والأفعال المأخوذة عن الرسول، كما يتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسيبويه والكسائي والفرّاء ما لا يعلمه غيرهم، [ويتواتر عند الأطباء من معاني أقوال أبقراط وجالينوس وغيرهما ما لا يتواتر عند غيرهم]، ويتواتر عند كل أحد من أصحاب مالك والشافعي والثوري والأوزاعي وأحمد [وأبي] داود وأبي ثور وغيرهم من مذاهب هؤلاء الأئمة ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند أتباع رؤوس أهل الكلام والفلسفة من أقوالهم ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند أهل العلم بنقلة الحديث من أقوال شُعْبه ويحيى بن سعيد وعلي بن المديني

ويحيى بن مَعين وأحمد ابن حنبل وأبي زُرعة وأبي حاتم والبخاري وأمثالهم في الجرح والتعديل ما لا يعلمه غيرهم، بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثوري وشعبة وحمّاد بن زيد والليْث بن سعد وغير هؤلاء، وعلى تكذيب محمد بن سعيد المصلوب [وأبي البحتري] وهب بن وهب القاضي وأحمد بن عبد الله الجويباري وأمثالهم.

يُقال: كون الدليل عقلياً أو سمعياً ليس هو صفة تقتضي مدحاً ولا ذماً، ولا صحة ولا فساداً، بل ذلك يبين الطريق الذي به عُلم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه عقلياً أو نقلياً. وأما كونه شرعياً فلا يقابل بكونه عقلياً، وإنما يقابل بكونه بدعيا، إذ البدعة تقابل الشّرعة، وكونه شرعياً صفة مدح، وكونه بدعياً صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطل.

ثم الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً، فإن كون الدليل شرعياً يُراد به كون الشرع أثبته ودل عليه، ويُراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشر، فإما أن يكون معلوماً بالعقل أيضاً، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه، فيكون شرعياً عقلياً. وهذا كالأدلة التي نبّه الله تعالى عليها في كتابه العزيز، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله، وإثبات صفاته وعلى المعاد، فتلك [كلها] أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية. وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك شرعياً سمعياً.

وكثيرا من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه. ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات، والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يُعلم بالكتاب والسنة. وهذا غلط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبيّنها ونبّه عليها، وإن كان من الأدلة العقلية ما يُعلم بالعيان ولوازمه، كما قال تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ).

وَأما إذا أريد بالشرعي ما أباحه الشرع وَأذن فيه، فيدخل في ذَلك ما أخبره به الصادق، وما دلّ عليه ونبّه عليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات. والشارع يُحرّم الدليل لكونه كذباً في نفسه، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة، فإنه كذب، والله يحرم الكذب، لا سيَما عليه، كقوله تعالى: (أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لاَ يَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ). ويحرّمه لكون المتكلمَ به يَتكلم بلاَ علمَ، كما قال تعالى: (وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)، وقوله تعالى: (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ) وقوله: (هَا أَنْتُمْ هَؤُلاَءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ). ويحرّمه لكونه جدالاً في الحقّ بعدما تبيّنَ، كقوله تعالى: (يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ) وقوله تعالى: (وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ).

وحينئذ فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليل شرعي، ويكون مقدّماً عليه، بل هذا بمنزلة من يقول: إن البدعة التي لم يشرعها الله تعالى تكون مقدمة على الشرعة التي أمر الله بها، أو يقول: الكذب مقدم على الصدق، أو يقول: خبر غير النبي (ص) يكون مقدماً على خبر النبي، أو يقول: ما نهى الله عنه يكون خيراً مما أمر الله به، ونحو ذلك، وهذا كله ممتنع.

وأما الدليل الذي يكون عقلياً أو سمعياً من غير أن يكون شرعياً، فقد يكون راجحاً تارة ومرجوحاً أخرى، كما أنه قد يكون دليلاً صحيحاً تارة، ويكون شبهة فاسدة أخرى. فما جاءت به الرسل عن الله تعالى إخباراً أو أمراً لا يجوز أن يعارض بشيء من الأشياء؛ وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره، إذ قد يكون حقاً تارة وباطلاً أخرى، وهذا مما لا ريب فيه لكن الناس من يدخل في الأدلة الشرعية ما ليس منها، كما أن منهم من يُخرج منها ما هو داخل فيها، والكلام هنا على جنس الأدلة، لا على أعيانها.

يقال: غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم، من المشهورين بالإسلام، هو التأويل أو التفويض. فأما الذين ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أوهمو وخيَّلوا ما لا حقيقة له في نفس الأمر، فهؤلاء معرفون عند المسلمين بالإلحاد والزندقة.

والتأويل المقبول هو ما دل على مراد المتكلم، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها، بل يعلم بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول، كما يعلم مثل ذلك في تأويلات القرامطة والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص. وحينئذ فالتأويل إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم، كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد.

وأما التفويض: فإن من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبَّر القرآن، وحضَّنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يُراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله؟ وأيضاً، فالخطاب الذي أريده به هدانا والبيان لنا، وإخراجنا من الظلمات إلى النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك، فعلى التقديرين لن نخاطب بما بُيِّنَ فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر.

وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا: أنه لم يبين الحق ولا أوضحه، مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئاً، أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه. وهذا كله مما يُعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد.

وبهذا احتج الملاحدة، كابن سينا وغيره، على مثبتي المعاد، وقالوا: القول

في نصوص المعاد كالقول في نُصوصه التشبيه والتجسيم، وزعموا أن الرسل (ص) لم يبين ما الأمر عليه في نفسه، لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر. فكان الذي استطاعوا به على هؤلاء هو موافقتهم لهم على نفي الصفات، وإلا فلو آمنوا بالكتاب كله حق الإيمان لبطلت معارضتهم ودحضت حجتهم. ولهذا كان ابن النفيس المتطبب الفاضل يقول: ليس إلا مذهبان، مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة؛ فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف. يعني [أن] أهل الحديث أثبتوا كل ما جاء به الرسول، وأولئك جعلوا الجميع تخييلا وتوهيما. ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحدة، فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة.

ثم إن ابن سينا وأمثاله من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون: انه أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه، وأن يعتقدوا ما لا حقيقة له في الخارج، لما في هذا التخييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة. والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون: انه أراد أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه، مع علمهم بأنه لم يبين ذلك في الكتاب والسنة، بل النصوص تدل على نقيض ذلك، فأولئك يقولون: أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به، وهؤلاء يقولون: أراد اعتقاد ما لم يدلهم إلا على نقيضه.

والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين باطل، ولا بد للنفاة أهل التأويل من هذا أو هذا. وإذا كان كلاهما باطلاً كان تأويل النفاة للنصوص باطلا، فيكون نقيضه حقاً، وهو إقرار الأدلة الشرعية على مدلولاتها. ومن خرج عن ذلك لزمه من الفساد ما لا يقوله إلا أهل الإلحاد.

وما ذكرناه من لوازم قول أهل التفويض هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم، إذ قالوا: إن الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة، ولكن لم يبين للناس مراده بها، ولا أوضحه إيضاحاً يقطع به النزاع. وأما على قول أكابرهم: «إن معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله، وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها» ـ فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، ولا الملائكة، ولا السابقون الأولون. وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في لاقرآن، أو كثير مما وصف الله به نفسه، لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلاماً لا يعقلون معناه، وكذلك نصوص المثبتين للقدر عند طائفة، والنصوص المثبتة للأمر والنهي والوعد والوعيد عند طائفة، والنصوص المثبتة للمعاد عند طائفة.

ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبره أنه جعله هدى وبياناً للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه ـ وهو ما أخبره به الرب عن صفاته، أو عن كونه خالقاً لكل شيء، وهو بكل شيء عليم، أو عن كونه أمر ونهي،

ووعد وتوعد، أو عمّا أخبره به عن اليوم الآخر ـ لا يعلم أحد معناه، فلا يعقل ولا يتدبر، ولا يكون الرسول بيّن للناس ما نزل إليهم، ولا بلّغ البلاغ المبين.

وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقض ذلك، لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة لا يعلم أحد معناها، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به. فيبقى هذا الكلام سداً لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء، وفتحا لباب من يعارضهم ويقول: إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء، لأنّا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون، فضلاً عن أن يبينوا مرادهم.

فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد.

ابن تيمية عن عزيز العظمة **ابن تيمية (نصوص)**
رياض الريس بيروت 2000، ص ص 229-234.

III . 18. حُدُودُ العَقْل

ابن خلدون

تلك الأسباب في ارتفاعها تفسح وتتضاعف طولا وعرضا ويحار العقل في إدراكها وتعديدها فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط سيما الأفعال البشرية والحيوانية فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه، والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضا وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضا، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها، وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس فلا تدرك الكثير منها فضلا عن الإحاطة.

وتأمل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها فإنه واد يهيم فيه الفكر ولا يجلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة. قال الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وربما انقطع في وقوفه عن الارتقاء إلى ما فوقه فزلت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك واختيارك بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها إذ لو علمناها لتحررنا منها فلنتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة. وأيضا فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها

مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس قال صلى الله عليه وسلم من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة فإن وقف عند تلك الأسباب فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر، وان سبح في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحدا بعد واحد فأنا الضامن له أن لا يعود إلا بالخيبة فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفأ أحد ولا تشقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات، ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقروا به لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم. ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية، فإذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك والله من ورائهم محيط، فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال.

ابن خلدون **المقدمة**، الباب السادس، ص 460

III . 19 . نَقْدُ العَقْـل

ابن خلدون

وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك

أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلا ما لا يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين. فأين اليقين الذي يجدونه فيها وربما يكون تصرف الذهن أيضا في المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذ يقينا بمثابة المحسوسات إذ المعقولات الأول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها فنسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأسا ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها وخصوصا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية وقال كبيرهم أفلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى يعني الظن وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولا فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم.

ابن خلدون **المقدمة**، الباب السادس، ص 517

III . 20 . حُدُودُ العَقْلانِية الخَلْدُونِية

ع . الله العروي

يدعو ابن خلدون إلى العودة إلى الأصول، أصول صدر الإسلام، ويدعو مفكر النهضة الأوروبية مثل ماكيافلّي أو بودان إلى العودة إلى أصول روما القنصلية. الدعوة إذن واحدة، يتوخى الجميع الإصلاح عن طريق الإحياء. إلا أن هناك فرقاً أساسياً وهو أن ابن خلدون، نظراً لكل ما أوضحناه من مسبقاته المعرفية، يعتقد اعتقاداً راسخاً أن دعوته لا تتحقق إلا بإلهام صادق، إلا بتدخل مالك الكون في مسار الكون، في حين أن مفكر النهضة الأوروبية لا يشترط ذلك. ينتظر قدراً من التوفيق الإلهي، لكنه يؤمن أن إحياء روح روما أمر ممكن، بل شبه مؤكد إذا خلصت الإرادة وقوي العزم.

عندما درس جاكوب **بوركهارت** عقلية النهضة استهل دراسته بفصل يحمل عنوان **الدولة كعمل فنّي**. وكان يمكن أن يعنونه بصناعة بناء الدولة. يقول ماكيافلّي: «إذا تأملنا بعمق أحوال الماضي أصبح في وسعنا أن نتنبّأ بما سيقع داخل جمهورية ما، فنستطيع أن نتفادى الضرر بتقليد مناهج القدماء، وإذا لم نجدها مذكورة بالذات نستطيع أن نبتكر وسائل جديدة اعتماداً على تشابه الظروف» (**ملاحظات حول تيت-ليف**، ص 467). يفند هكذا رأي من قال إن تقليد القدماء لم يعد يجدي بسبب تبدل الأحوال «كما لو عادت السماء غير السماء والأرض غير الأرض والإنسان غير الإنسان». الحاجز الوحيد من الانتفاع والاستلهام هو العقلية التي خلّفتها دعاية الكنيسة (ص 378).

أما ابن خلدون فإنه، بالعكس، يحصر التاريخ حصراً. فيستبعد إمكانية التجديد بمعاكسة سنن الكون، إذ الملاحظ منها والمتواتر هو أن محاولات تدارك الانحطاط لا تنجح. «إذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني.. وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتدارك الدولة وإصلاح مزاجها من ذلك الهرم ويحسبه أنه لحقها بتقصير مَن قبلَه من أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك. فإنها أمور طبيعية للدولة والعوائد هي المانعَة من تلافيها» (520 .3.46). قانون تفكيره هو التوقيف والحصر في كل المجالات: في السياسة، في العلم، في التعبير.. موضوع العلم الحق، العلم اليقيني، هو **الواقعات**، أي الحاصل المحقق بالفعل، وأما المقدر، المتوهم، المحتمل فهو وهم في كل مجال وفي كل حال، والوهم لا يحدّ فلا يعرف بحق.

وكما أن حسبان المحتمل لا يمكن أن يكون علماً في نظر ابن خلدون، لأن المعدود محدود وعلمه هو الحساب المتعارف أي معالجة الأعداد بالضمّ والتفريق، فكذلك علو الواقعات ينافي النظر في التوقعات وتقدير احتمال وقوعها، إذ علم ما يستقبل، ما قد يحصل، هو من الغيب الذي لا يتم إلا بالكشف، وما يحصل منه بطريق آخر فهو تخمين يصدق بالصدفة والاتفاق فقط. رأينا كل هذا وأوضحنا أصوله ونتائجه، سوابقه ولواحقه. لكن إذا منعنا هذا النوع من النظر ومن التقدير والتحسب، بدعوى أنه لا يؤدي إلى يقين بدون وحي، ولا يضمن مطابقة حتمية على واقع، اعترفنا ضمنياً أن منطق الفعل لا يعقل أصلاً. لا نفهم أفعال البشر إلا إذا كانت عبارة وآية عن قوة دافعة غير بشرية. ولماذا نسميها إذن أفعالاً إذ هي حركات لا إرادية؟ الفعل لا يكون فعلاً إلا إذا كان في أصله وجوهره إجراءاً وتجرؤاً على أمر غير محقق. يقول ماكيافلّي: «من الصعب معالجة حادث غير متوهم أصلاً، أما الأمر المتوقع المتصور في الذهن من قبل فيسهل تداركه عند حصوله» (**فن الحرب**، ص 895). هدف التوقع هو العمل وليس المعرفة المجردة. فالمطابقة على الخارج ليست من مقتضياته. من يقول إن حساب الاحتمال ظني فقط فلا فائدة فيه، لا يدري أن الفائدة

منه هي «تقوية العزم وهذه حاصلة متى ارتفعت حظوظ النجاح في الوهم، أي قبل الفعل، لا في الحقيقة، أي بعده».

ما عاكس ظهور حساب الاحتمال نظرياً، داخل الفكر الإسلامي، هو بالضبط المانع من إبداع نظرية عامة حول الفعل تهمّ الحرب والاقتصاد والسياسة وأخيراً التاريخ. قفز ابن خلدون مباشرة من الكلاميات إلى الاجتماعيات، ليس بالمصادفة بل بالضرورة. لم يتوقف لإبداع نظرية حول التاريخ (انظر للمؤلف **مفهوم التاريخ**). أهميته تأتي من كون أن هذه القفزة خطوة ضرورية، وإن كانت غير كافية، لبناء نظرية عن التاريخ.

علم العمران الخلدوني علم طبيعي، علم ما هو محقق لأنه مطبوع بطبع أبدي ملازم. ليس علماً إنسانياً ناتجاً عن الإنشاء والمباشرة والإقدام. لا شيء يحتم في هذه الحال فحص ظروف الاختيار بعد المشاورة، المبادرة بعد التأمل، الحسم بعد التردد. كل إقدام على فعل يبدو نزوة إن لم يكن مبنياً على يقين يعقب كشفاً، فهو خطأ وزيغ وغواية.

طبق ابن خلدون على الواقعات، أحداث التاريخ البشري، منطق الكوائن والطبائع بمعنى المتكلمين والحكماء. فسدّ الطريق في وجه عقل العمل البشري وبالتالي عقل الطبيعة كما فهمها الفكر الحديث، مجال تجارب الإنسان المتجددة. فجعل العقل والعلم والحق في جانب والوهم والظن والباطل في جانب مقابل.

أبدل العقل التجريدي بالعقل التجريبي، فكان رائداً في ذلك. لكنه توقف عند حدّه ولم يطور العقل التجريبي إلى عقل سلوكي يعم كل أوجه المباشرة والمعاملة والمخاطرة. فحصر بذلك معنى العقل في التعقل والتعقيل. وحصْرُه هذا هو حصر الجميع. من يتولاه اليوم يبقى سجين حدوده، فيتيه في المفارقات.

عبد الله العروي، **مفهوم العقل**. م س. ص ص 354-356

III . 21. تَقَدُّم المَعْقُول عَلَى العَقْل

عبد الله العروي

هناك ذهنية تعم الجميع، يخضع لها الفيلسوف والباطني والفقيه والمتصوف، إلخ. ومن أهم مميزاتها أنها لا تكتفي بتحديد العقل بالمعقول، بل تجعل الثاني سابقاً على الأول. وهذا المعقول السابق على العقل، الذي يحل فيه ولا يتولد عنه، هو «العلم» بالمعنى المطلق. وفي هذه الحال لا بد للعقل أن يتكيف لكي يستطيع احتواءه، ولا يكون عقلاً إلا بعد أن يحل فيه ذلك العلم وإلا كان لا عقل أي **جهلاً**. واضح أن هذه الذهنية تخالف تمام المخالفة ذهنية أخرى كان من المحتمل أن تتولد عن **الموقف** الذي سبق ذكره، لو لم ترفض مبدئياً، والتي تتميز بالعكس بأن المعقول تابع للعقل، يتلوّن بلونه ويتطور بأطواره. بقدر ما يكون الحصر ممتنعاً في النظرية الثانية، بقدر ما

يلتصق بالأولى. بالتمييز بين الموقف والذهنية يتضح أنه لا يغني شيئاً أن نقول إن علم الكلام قد نقد مراراً من جانب الفلاسفة ومن جانب أصحاب الظاهر. يجب زيادة على ذلك أن نقرر هل الذهنية الكلامية فهمت على وجهها الصحيح وبمعناها الواسع أم لا.

ربما يقول قائل هذه أحكام عامة يصعب دعمها بالدلائل فنسوق هنا مثالاً واحداً وهو مأخوذ من رسالة **ابن حزم في مراتب العلوم**. يقول ناشرها إن ابن حزم تحدّى فيها فقهاء عصره وإنه في مستوى، وربما يفوق عقلانية، من كتب قبله وبعده في تصنيف العلوم. نود أن نبرز بهذه المناسبة أن بعض الدراسين يقرأون في النصوص ما يرغبون أن يجدوه فيها، لا ما هو موجود صراحة فيها. يقول ابن حزم، بعد أن صنف العلوم العقلية وأظهر في أي وجه يجب أن تستغل: «إذا أحكم [المرء] ما ذكرنا فأولى الأشياء به معرفة ما له خرج إلى هذا العالم وما إليه يرجع إذا خرج من هذا العالم.. فيلزم المرء أن ينظر.. أن يطلب البرهان من العلوم الضرورية التي ذكرنا على أن الله محدث أو لم يزل.. هل له محدث.. هل المحدث واحد أو أكثر.. هل النبوة ممكنة أو واجبة أو ممتنعة.. فإذا حصل له أن كل ما تثبت به نبوة واحد منهم فواجب أن تثبت بمثله نبوة من نقل عنه مثل الذي نقل عن غيره منهم، وقف عند ذاك وسلم الأمر إلى من صحت له البراهين بنبوته. فإن اشتغل مغفل عن علم الشريعة بعلم غيره فقد أساء النظر وظلم نفسه». (**رسائل** ابن حزم، ج IV، ص 73 إلى 75). ليتذكر القارئ ما قلنا في الصفحات السابقة وسيتحقق أن كل مميزات الذهنية الكلامية موجودة عند ابن حزم الذي يعتبر عدواً لعلم الكلام. هل يمكن لأحد أن يرى في هذه الرسالة غير ما تدل عليه دلالة واضحة؟ إنها ترتب العلوم الفرعية في نطاق علم واحد سابق عليها، وتقرر أن العقل هو ما يعقل العقل ويحده، لا ما يطلقه ويسرحه. وما يعقل العقل، بل يؤسسه كعقل، هو علم المطلق الذي هو علم مطلق. وما سواه من علوم فرعية فهو خاضع له ولا يصح إلا به.

وما هو أهم وأوضح هو أننا نستطيع أن نأخذ صفحة عند الفارابي أو ابن سينا ونجد أن هذا العلم المطلق المؤسس لكل علم لاحق موجود عند الحكماء وإن عنوا به غير ما يعنيه ابن حزم. الذهنية واحدة. وهذا ما نوضحه في الفصل اللاحق.

إن ما أسميناه المعقول يعرف باسم خاص في كل مذهب: يسمى الخبر أو الحكمة أو السنة أو التقليد أو سر الإمام أو الكشف، إلخ. وهو في كل الأحوال العلم. هناك اتجاه عام يقضي بأن العلم حاصل بالتعريف، وبالتالي مستقل عن طرق تحصيله، وهو كذلك شامل غير متغير. لا ندرك مغزى النقاش حول مآل الموقف الاعتزالي، وجدوى الجدل، وعلاقة العلم باليقين والإيمان، إلا إذا وضعنا كل هذه المسائل في إطار مفهوم العلم المطلق.

عبد الله العروي، **مفهوم العقل**. م س. ص96-97

III . 22 . عَقْلانِيَة ابْن رُشْد

م . أركون

نعود إلى ابن رشد ونقول بأنه قد دخل كلياً في ساحة العقل الفلسفي وتبنى عن طوع واختيار كل مقولات الخطاب الفلسفي بما فيها المقولات المتعلقة بالميتافيزيقا ومفهوم السببية وخلق العالم وخلود الروح . وكانت هذه هي المسائل الثلاث الكبرى التي تفصل بشكل جذري بين موقف المتكلمين الفقهاء (أي الأصوليين الذين يدافعون عن الموقف الأرثوذكسي كما حدده القرآن بأن العالم مخلوق من قبل الله) وبين موقف الفلاسفة الذين قالوا بأزلية العالم . ثم اختلفوا حول مشكلة خلود الروح أو عدم خلودها، وهل ستبعث وحدها بعد الموت أم ستبعث مع كامل الجسد أيضاً . ثم هناك مشكلة السببية الأكثر تعقيداً لأنها تخص تجربتنا اليومية . فمسألة السبب والنتيجة مسألة محسوسة معيشة من قبل الإنسان . إنها تخص مسألة توليد الظواهر . فإذا قربت أصبعي من النار احترقت بدون شك . هذا شيء أستطيع التأكد منه بسهولة عن طريق العيان والتجربة . ونلاحظ بشكل عام أن ابن رشد كغيره من فلاسفة المسلمين من أمثال ابن سينا والفارابي والكندي وغيرهم ممن أطلعوا على الفلسفة اليونانية قد حاولوا جاهدين إقامة المصالحة بين الموقف الفلسفي والموقف الديني واعتبار أنهما متكاملان لا متضادان . قد حاول ابن رشد الدفاع عن هذا الموقف في كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» . الذي نحن بصدده . وحاول «البرهنة» على نظرية محددة بهذا الخصوص . قلت البرهنة ووضعتها بين قوسين عن قصد لأنه ينبغي ألا ننسى أن ابن رشد ينتمي إلى عصره وتنبغي موضعته تاريخياً داخل هذا العصر (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) بكل الإمكانيات العلمية المحددة والمحدودة لذلك العصر . لقد حاول «البرهنة» على رأيه مستخدماً وسائل عصره وتوصل إلى نتائج معينة . ولكن هذه النتائج ليست نهائية بخصوص الموضوع ولا تلزمنا اليوم اطلاقاً . وإذا ما اطلعنا على رأي العلم الحديث بمشكلة السببية وقارناه برأي ابن رشد استطعنا أن نقيس حجم المسافة الفاصلة بينهما . وعندئذ نعرف مدى المسار المقطوع بينه وبين الحداثة الراهنة . هكذا ينبغي أن نمارس العمل المنهجي والتاريخي ونطبقه على الفكر العربي ـ الإسلامي . فالعقل العلمي اليوم يواجه نفس المشكلة : أقصد مشكلة العلائق بين العقل الديني/ والعقل الفلسفي . ولا تزال هذه المشكلة مفتوحة .

م . أركون الاسلام والحداثة مجلة مواقف .

III . 23. العَقْلُ بَيْنَ محمد عَبْده وابْن رُشْد

عبد الله العروي

قلت في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** إن خاصية الشيخ هي أن ما يتحكم في منطقه هو السؤال الذي يطرحه عليه، وبإلحاح، الغرب الليبرالي، أو بعبارة أدق هو اجتهاده إبطال ما يترتب على المسلمين من جراء ذلك السؤال. فنقطة ارتكاز فكر الشيخ ليست في ذهنه، بل في ذهن غيره المنتمي إلى المجتمع المهيمن في الوقت الراهن. هذا واقع يسجل فقط. وبما أنه هو المنطلق فلا مناص، للحكم على اختيارات عبده، من **قلب** المنظار. لا بد من النظر إليه من مركز السؤال. هذا أيضاً **واقع** وهو شرط الموضوعية والفعالية. من ينفي هذا فلدافع ذاتي عاطفي، ولا كلام هنا في العواطف. نقول لا بد من (كذا) لأننا نتخذ الموقف الذي اتخذه عبده نفسه. وإن لم نفعل فإننا سنتكلم عن شخص آخر غير الذي عرف به عبده نفسه. من يحكم على عبده انطلاقاً من النظيمة الكلامية ويرى في اجتهاداته تناقضاً وتردداً يغمسه رغماً عنه في «التقليد»، يجعله معاصراً لمن أصرّ على عدم معاصرتهم. انتقاداته صحيحة شكلاً تافهة مضموناً. أما إذا قلبنا المنظار، ذلك المنظار الذي اختاره هو للنظر إلى مجتمعه، فإننا نراه معاصراً، بصفة ما، لمن أراد أن يعاصرهم ويحاورهم ويقنعهم. نكتشف من هذا المنظار أيضاً تناقضات عدة في اختيارات عبده ولكن من نوع آخر، غير التي يعمل على إبرازها خصومه اليوم، تناقضات لا مع أصول التقليد، بل مع أشكال ونتائج ذلك التجديد الشامل الذي كان يتمناه. إن مجال فكره هو بين نسق المتكلمين الذي طلقه، نظرياً على الأقل، ونسق الغرب الحديث الذي يستهدف التناغم معه. فهو بالتالي غير منسجم مع نفسه لأنه غير مطابق لا لهذا ولا لذاك. لكن الحكم عليه يختلف إذا نظر إليه من منظار الكلام التقليدي أو من منظار النسق الغربي الحديث (الذي يسميه، كما سنرى، الإسلام الحقيقي). يبدو فكره في الحالة الأولى غامضاً متردداً متستراً، ويبدو في الثانية **محدوداً** فقط، وشتان بين الحكمين!.

ولنزد هذه النقطة توضيحاً إذ عليها تنبني تحليلاتنا كلها.

عندما ندقق في الجزئيات نرى أن مضمون أقوال عبده لا يتعدى ما نقرأ عند ابن رشد وابن خلدون، في رفضه للحسّوية من جهة والكلام المعتزلي/ الأشعري من جهة أخرى، في قبوله التساكن بين إسلام للخاصة، وهو عقيدة الفلاسفة الإلهيين، وإسلام للعامة وهو دين الفقهاء. إذا كان هذا هو مدار فكر عبده، فماذا يميزه عمّن سبقه من المفكرين؟ الاختلاف يأتي من تباين الأزمنة. ما كان **أفقاً** بالنسبة **لابن رشد** أصبح **حداً** بالنسبة لمحمد عبده. نقول أفق ابن رشد، لأن فكر هذا الأخير وصل إلى أقصى ما وصلت إليه البشرية المفكرة آنذاك في المنطقة المحيطة به والتي لا تزال تحيط بنا. لم يذهب أحد أبعد منه في سبر المعضلات التي تطرق إليها، ولهذا انجذب إليه

كبار اليهود والنصارى. المادة التي اعتمدها ابن رشد كانت كل ما كان متاحاً للبشرية في عهده. وهذه قضية موضوعية، غير متعلقة بشخصية ابن رشد. لا مجال فيها للبحث عن استعداداته الذاتية، عن مدى إطلاعه الفعلي عما كتب قبل وأثناء حياته. نرى اليوم، نحن القراء، أنه فكّر فعلاً في نطاق المتاح للبشرية جمعاء. وهذا حكم ثابت، لا محيد عنه في المستقبل. ابن رشد دعامة من دعائم التاريخ الكوني (انظر في هذه النقطة **مفهوم التاريخ**، ص177). هل نستطيع أن نقول هذا في حق محمد عبده؟ هل نستطيع أن نؤكد أنه فكر في إطار ما كان متاحاً للبشرية في عهده؟ لا، بشهادة عبده نفسه. يجيب على سؤال طرحه الغرب الحديث، وفي جوابه يعتمد على **مادّة** ليست كل ما هو متاح للبشرية في النقطة المضمنة في السؤال؟ فالجواب إذن يشير إلى حاجة، إلى رغبة، ولا يمكن أن يعبر عن واقع قائم. وبما أن فكر عبده هو فكر ابن رشد، مع أن السؤال هو غير السؤال، انقلب ما كان أفقاً عند الأول إلى سدّ عند الثاني.

هناك إذن **حدّ** يقف عنده عبده، يستكشف أحياناً ما وراءه، لكنه لا يتعداه أبداً. وليس من الضروري، أن نكون نحن القراء قادرين على تجاوز ذلك الحد في كل نقطة. يكفي أننا نعرف أنه موجود، أن نقرره ليكون حكمنا على مقالة عبده في نقطة معينة مساوقاً لمنطق العصر وليس لمنطق التقليد. لا ينفعنا في شيء إهمال هذه النقطة، بدعوى عدم التخصص، والعودة بعبده إلى النظيمة الكلامية، حيث نصول ونجول، ونبدي ونعيد، لأن كلامنا مهما تفرع وتنوع يكون خارج الموضوع وينتهي بالتجنّي على صاحب المقالة. هذه نقطة منهجية في غاية الأهمية والدقة سنعود إليها في الفصل الثاني، مكتفين هنا بإشارات تمهيدية.

قد يتصور الباحث المبتدئ أن من الطبيعي مقارنة أقوال عبده بسائر المقالات الإسلامية لأن هذا العمل سهل وممكن. أما مقارنتها مع ما استجدّ من أقوال النصارى واليهود والدهرية، إلخ، من شتى الاتجاهات، فهذا أمر عسير لا يقوم به إلا المتخصصون وهم قلّة. غير أن عبده، وهو ينطق بما نطق به ابن رشد، لا يواجه خصومَ ابن رشد، بل يواجه خصوماً من نوع جديد، نصارى ويهوداً ودهريين مرّوا بتجارب متعددة وأوّلوا ما لديهم من نصوص تأويلات لا تكاد تشبه في شيء التأويلات القديمة. مع من يكون الكلام؟ مع الأحياء أم مع الأموات؟ قد تبدو المسألة واحدة، فيتبادر إلى الذهن أن الجواب القديم كاف لحلّها، ظناً أنها لا زالت تطرح في نفس الإطار. إلا أن الإطار قد تغير فأصبحتَ المسألة تشير في الواقع إلى تجربة جديدة، وبالتالي تتطلب جواباً يختلف تماماً عن القديم. يستند عبده في عدة مناسبات إلى «ضرورات العقل» أو إلى «التجربة الذاتية»، وهذه بالضبط هي التي تغيرت في القرون الأخيرة، فما كان يبدو بديهياً في الماضي لم يعد كذلك في الحاضر فيكون قد فقد كل قوة إقناعية. إذا شعر بذلك القارئ المطلع، المتأثر بالمسلمات الجديدة، حقّ له أن يتكلم على **محدودية** فكر عبده. تقتضي الموضوعية عندئذ التمييز بين مجال

النقاش وبين المفاهيم المستعملة أثناء ذلك النقاش. في حالة عبده، ما هو معاصر هو الأول (المجال)، أما المفاهيم فإنها غير ملائمة للغرض. لا شأن للدارس الموضوعي في مناقشة الجزئيات انطلاقاً من المسلمات التقليدية ثم إظهار التهافت في كلام عبده، بل شأنه تعليل ذلك التهافت بالهاجس الإصلاحي الذي يحدّ مدار النقاش، وهو مناط المعاصرة، وبنوعية المفاهيم المستعملة، وهي مظهر من مظاهر الحدّ والسّور المضروب على فكر عبده.

ثم نزيد ونقول إن الحدّ الذي نفترضه نجد بعض الإشارات إليه عند صاحبنا، مما يدل على أنه ليس نتيجة تحكم من جانبنا. يقول: «تطور الإنسان بديهي يوافقه تطور الأديان.. لا يصح الاختلاف فيه وإن اختلف أهل النظر في بيان ما تفرع منه في علوم وضعت للبحث في الاجتماع البشري» (ص 447). يعتمد هنا على اجتماعيات الدين، فيخيل إلينا أننا نستمع إلى إميل دوركهايم، وفي مواضع أخرى يعتمد على نفسانيات الدين، يتكلم من الخوف من الموت وعن الحاجة إلى الاطمئنان لتستقيم أمور الدنيا، فيخيل إلينا أننا نستمع إلى **وليم جيمس** أو إلى هنري **برغسون**. هذه مسلمات جديدة، لم يكن يعرفها ابن رشد، يعترف عبده أنها ضرورية للفصل مجدداً في قضايا نظر فيها في إطار معلومات غير التي هي متاحة في زمانه. ألا يحق لنا، والحالة هذه، أن نتساءل هل المعلومات التي اعتمدها هو كافية، الآن، للفصل في القضايا التي فصل فيها؟

نرجو أن يكون القارئ واعياً بالفرق بين ملاحظاتنا هذه وبين الاتهامات والانتقادات المغرضة التي أشرنا إليها سابقاً. إننا نتكلم على **الحدّ**، الخط الذي يرسم مدار الفكر، وعلى **الحصر**، ونعني به محدودية الكلام، لأسباب منهجية صرفة. لا نريد بها الإهمال أو التهور، لا نقول إن واجبه كان أن يتحول من مصلح مرشد إلى باحث منعزل، فنصادر حريته ونُسَفّه اختياره. لا ندعي أننا لو كنا محلّه لفكرنا بغير فكره، أو أننا لا نخضع بدورنا لحدّ موضوعي من نوع آخر. كل ما نقول هو أنه، كما لا يجب ردّه قسراً إلى حظيرة المتكلمين، لا يجب اعتبار أجوبته حلولاً شافية كافية لمشكلات العصر. رغم ما أراد هو، ورغم ما رماه به ظلماً خصومه، بقي عبده وفياً **لموقف** (لا لمقالات) المتكلمين، أي هدفهم الأسمى الذي كان إقرار عقيدة ينتظم بها أمر مجتمع كان ولا يزال في جملته أمياً.

لا فائدة إذن في الوفاء لكل ما قال، كما لا معنى لهدمه نقطة نقطة وإبداله بخطاب أكثر اتساقاً في الظاهر وفي الباطن أكثر جزئيةً ومحدوديةً. النهج السليم هو، بعد تأكيد الصفة التبريرية الاعتذارية النفعية لجلّ اختياراته، تعليلها بإبراز الحدود الموضوعية التي أحاطت بها وكيفتها.

عبد الله العروي، **مفهوم العقل** 32-35.

III . 24. لِنَثِقْ فِي العَقْل

علال الفاسي

إن اصطلاح المذهب العقلي يثير في الذهن ما كان بأوروبا من كفاح بين رجال الدين وبين إصرار العقل على أن يكون له السلطان المطلق في عالم الفكر وبذلك فهو يقابل المذهب الديني عند الغرب، ولكننا نحن يجب أن نتثبت دائماً حينما ندرس المذاهب العقلية الغربية؛ فلم تكن جلها في الواقع موجهة الا ضد الذين يتحكمون في العقل باسم الدين؛ ويمنعون الناس من النظر والاستدلال. إن الاسلام دين العقل كما أنه دين القلب؛ ولذلك فقد قضى من أول وهلة على كل أنواع السيطرة الكهنوتية؛ كما أن علماءه اعتبروا حماية الفكر من الاسس التي أجمعت عليها الملل والنحل، وان الدين في نظرنا غني بحججه العقلية وبهدايته القلبية عن أن يحاول الوقوف في صف الذين يضطهدون الفكر أو يحولون دون تنوير العقول؛ إن تاريخ الحضارة العربية مليء بالجهود الجبارة التي بذلها العلماء للتوفيق بين العلم والدين، وإن السلاح الوحيد الذي استعمله أولئك الأبطال لم يكن إلا العقل وما يهدي إليه من أسرار في الوجود، ولذلك لا نرى من بأس في أن نؤيد المذهب العقلي في مواطن عديدة ومن بينها حرية التفكير.

إن استعمال العقل في ميدان التفكير هو الذي يفتح أمامنا الآفاق الواسعة لدراسة ما نتناقله من أنباء وشائعات وتقاليد وعادات، فيها الحسن وفيها القبيح، فيها الغث وفيها السمين، إن كل هذه الأشياء تكون البضاعة الفكرية التي نملكها، ولكن أغلب الناس يعرفون أن جزءاً قليلاً جداً من هذه الأفكار التي ينتحلونها والمعلومات التي ينقلونها هي ملكهم الخاص، لأن أكثر ما يمرّ بنا يومياً من الأفكار والنظريات نقتبسها من غيرنا جاهزة كاملة، ومن السهل أن يسأل كل منا نفسه عن كثير من المعلومات التي يعرفها من أين جاءته؟ ومن الذي ألهمه إياها؟ إننا نعرف أن هنالك مدينة تسمى باريس وأخرى لندن؛ ولكن الذين وصلوا لهاتين المدينتين قليلون بالنسبة لعدد الذين يعرفونهما، وليس من حقنا أن نكلف الناس عدم الاعتقاد في وجود باريس أو لندن إلا بعد الوقوف عليهما، بل يكفي أن نعرف أن هذا الوقوف متيسر لمن شاء، وأن يعلم كل واحد أن في استطاعته أن يتأكد بنفسه من وجودهما. ولكن الآراء والمرويات ليست كلها من هذا القبيل، بل إن منها ما ليس في متناول الحس أن يدركه؛ ولا في إمكان العقل أن يحققه؛ ومع ذلك تتقبله الجماعة وتصدقه لا لشيء إلا أنها سمعته كذلك وتناقلته من جهات كثيرة لا تدريها.

إننا كثيراً ما نسمع في أوساطنا أن هنالك داراً، في الحي المعين مسدودة لأن بها أرواحاً خبيثة تمنع الساكنين من الاقامة فيها؛ وإنه لمن السهل أن نتأكد من وجود هذه الدار في المكان المعين ومن وجودها مسدودة، ولكن ليس في متناولنا أن نتأكد من

وجود هذه الأرواح الخبيثة بها؛ ومع ذلك فمن الصعب أن نقنع عامة الناس ببطلان ما تناقلته الشائعات وصدّقته الجماهير؛ وهذه هي المشكلة الكبيرة التي تواجه حرية التفكير؛ لأن الفكر الجامد من هذه الأشياء يتكوّن وبها يتغذى.

إن أول مهماتنا لخدمة الفكر وتعميمه هو الدرس الشامل لحالة مجتمعنا وما فيه من خرافات وعادات، ودعوة الشعب لأن يعيد نظره فيها وتوجيه فكره لأن يقف عندها موقف الدارس الممحّص، مستمداً من بصيص النور الذي لم تغطه الأوهام في عقله؛ وبذلك يمكنه أن يقتنع بضرورة هدم كثير من الأفكار التي تسمم وسطه والمعلومات التي تجعل جهله مركباً والعادات التي تحول بينه وبين التطور في اتجاه تقدمي سعيد.

ولكن لا يمكننا أن نقوم بهذا الواجب إلا إذا بذلنا جهداً قوياً في التحرر من آثار البيئة التي نشأنا فيها في عقولنا وسلوكنا، وتدرعنا بالشجاعة الكافية التي تسمح لنا بمصارحة قومنا ولو تعرضنا لغضبهم؛ لأن الذين ينصبون أنفسهم للاصلاح يجب أن يستعدوا لقبول كل ما صادفهم من أكدار. إن تضحية السمعة يجب أن تكون في مقدمة ما نتقبله من تضحيات.

لقد كانت الحركة السلفية التي علمت بدء نهضتنا أول تمهيد لهذا الكفاح العقلي والاجتماعي، ولكنها ستظل من غير فائدة إذا لم تتوج بحركة اصلاح شاملة، ومن درجة أقوى وأشد عتوا. لقد علمت السلفية الشعب أن يستمع لنقد كثير مما كان يحرم على نفسه أن ينظر فيه أو يستمع لاستنكاره، وهي لم تقم إلا بواجب يفرضه الاسلام نفسه، إذ هو حركة مستمرة وتقدم دائب.

لنثق في العقل، ولكن لنرفع مستواه، ولنعلم الشعب كيف يفكر، ولكن لنحذر طفيليات الأفكار، لتكن حرية التفكير جزءاً من عقيدتنا التي لا تقبل الدفع، وليكن في حوار الفكر منهجنا الذي لا يبلى. إن ذلك خير وسيلة لتحرير مجتمعنا من ضروب الاستعباد الذي أودى به، وخير وقاية لنخبتنا من كل دعوة لا تحترم العقل ولا تدين بالتحرير. لنبذل الجهد الجبار والكفاح الشديد، والصراع العنيف، إلى أن ينتصر العقل في بلادنا ويصبح المسيطر على جميع ميادين الحياة وتكون له الرقابة على أخلاقنا وسلوكنا.

إن أمامنا دعوات كثيرة وأفكاراً متعددة ستنشر في أوساطنا بمختلف وسائل العصر الحديث، وهي الأخرى مثل ما ورثناه في وسطنا فيها الغث وفيها السمين، وإذا لم نفتح عقولنا ونربِّ عادة التفكير الصحيح في نفوسنا فإننا لن نستطيع الاختيار من معارض تلك الأفكار، ولا الوقاية من كثير من أنواع الهدم التي هي أسرع ما يكون للانتشار.

إن دواء الحرية صعب، ولكنه وحده الدواء الصحيح.

علال الفاسي، **النقد الذاتي** مطبعة الرسالة الرباط ص، 63-65.

فهرس

تمهيد 5

I . تحديدات 7

I . 1 . العَقْلُ والعَقْلاَنيَة (إدغار موارن) 7
I . 2 . العَقْلُ بينَ الأمْسِ واليَوم (ج . ب . فرنان) 7
I . 3 . العَقْلُ عبرَ التَّاريخ (م . ع . الجابري) 10
I . 4 . تَطَوُّر العَقْل الغربي (محمد أركون) 16
I . 5 . تَطَوُّرُ العَقْلانيّة (ج أولمو) 17
I . 6 . ثوابت العقل الغربي (محمد عابد الجابري) 18
I . 7 . الحركةُ العقلاَنيَّة (كرين بريتون) 19
I . 8 . العقل وأوثانه (مانويا دوديكي) 20
I . 9 . العقلُ الدّيني والعقلُ الفلسَفي (محمد أركون) 25
I . 10 . نحوَ مجتمَع عقْلاَني (برنار غروتيوزن) 28
I . 11 . عقْلاَني بدلاً عنْ «عَقْل» (إ . غانتي) 30
I . 12 . العَقْلُ هو الحسَاب (توماس هوبز) 31
I . 13 . العقْلُ والخَيَال (محمد أركون) 32
I . 14 . العقل والاستعارة (ج . لايكوف وم جونسن) 33
I . 15 . العقْلُ والإيديُولُوجيا (ناصيف نضار) 35
I . 16 . العقلُ الحَديث (محمد أركون) 39
I . 17 . عقلنة رؤية العالم (ماكس ڤيبر) 40
I . 18 . تَحْديد هَابرْمَاسْ لمفْهُومْ العَقْلَنَة مُقَابِل
التَّصَوُّر الڤيبري (يونكر هابرماس) 42
I . 19 . العقلنة والحداثة (مارتو تشيللي) 43

II . العقل في الفكر الغربي 45

II . 1 . العقلُ والأسطورَة (جان . بيير . فرنان) 45
II . 2 . سُقراط وأناكَساغُوراسْ: العقلُ الكُلّي (شارل . فرنر) 46
II . 3 . العَقْـل (أرسطو) 49
II . 4 . الإيمـانُ والعَقْـل (القديس أوغسطين) 51
II . 5 . فطْـريَة العَقـل (ديكارت) 52
II . 6 . فَعْلا العَقْل: الحَدْسُ والاسْتِنْبَاط (ديكارت) 52
II . 7 . طَبيعَةُ العَقْـل (سبينوزا) 53
II . 8 . العَقْـلُ صَفْحَةٌ بَيْضَاء (ليبنتس) 54
II . 9 . العَقْـلُ مَلَكَةُ المَبَادئ (إ . كنط) 55
II . 10 . العَقْلُ لا يُدْرِكُ إلاّ مَا يُنْتِج (إ . كنط) 57
II . 11 . الميتَافزيقَا في محكّ العَقْل (إ . كنط) 57
II . 12 . التّنْوير وإعْمَال العَقْل (إ . كنط) 60
II . 13 . مَا هيَ الأنْوار؟ (م . فوكو) 64
II . 14 . مَرَاتبُ الوَعْـي (هيجل) 69
II . 15 . العَقْلُ جَوْهَرُ الكَوْن ومُحَرّكُ التّاريخ (ف . هيجل) 74
II . 16 . علْمُ ظُهُور العَقْل (ف . هيجل) 75
II . 17 . الوَظيفَةُ الطّبيعيّة للعَقل (برغسون) 75
II . 18 . المفهوم البَرَاجْمَاشي التقليدي للعَقْل (و . جيمس) 79
II . 19 . العَقْلُ أدَاةٌ في خدمَة الجسم (نيتشه) 84

III . العَقْلُ في الفِكْرِ العَرَبي الإسْلاَمي 85

III . 1 . العَقْلُ في المَوْرُوث الإسْلامي (م . ع الجابري) 85
III . 2 . العَقْلُ بينَ المعتزِلَة والأشَاعِرة (م . ع الجابري) 87

III . 3 . الموقف الاعتزالي من العَقل (عبد الله العروي) 89
III . 4 . ليسَ العقلُ الفردي منبعُ المعقُولات (عبد الله العروي) 90
III . 5 . رسَالةٌ في العَقل (أبونصر الفارابي) 90
III . 6 . حَـدُّ العَقْـل (ابن سينا) 91
III . 7 . الموجودُ بالحسّ والموجودُ بالعَقل (أبوحيان التوحيدي) 92
III . 8 . معقُولات الخَاصَّة ومعقُولات العامَّة (الغزالي) 93
III . 9 . الشَّرْعُ والعَقْل (الغزالي) 95
III . 10 . العَقْـل أو النَّظَر (ابن رشد) 96
III . 11 . العقل ونظام الموجودات (محمد عابد الجابري) 96
III . 12 . العَقْلُ عنْدَ ابن رُشْدْ (محمد عابد الجابري) 97
III . 13 . بَيْنَ العَقْل والقُوّة المُتَخَيّلة (أبو بكر بن باجة) 99
III . 14 فَضْلُ العَقْل ومَدْحُه (أبو بكر الرازي) 100
III . 15 . العَقْلُ تَحْرِيم وتَحْليل (أبوحيان التوحيدي) 100
III . 16 . الوَحْيُ والعَقْل (أبوحيان التوحيدي) 101
III . 17 . العَقلُ و النَّقل (ابن تيمية) 101
III . 18 . حُدُودُ العَقْـل (ابن خلدون) 106
III . 19 . نَقْدُ العَقْـل (ابن خلدون) 107
III . 20 . حُدُودُ العَقْلانية الخَلْدُونية (عبد الله العروي) 108
III . 21 . تَقَدُّم المَعْقُولَ عَلَى العَقْل (عبد الله العروي) 110
III . 22 . عَقْلانيَة ابْن رُشْد (م . أركون) 112
III . 23 . العَقْلُ بَيْنَ عَبْده وابْن رُشْد (ع . العروي) 113
III . 24 . لِنَتَّفِقْ في العَقْل (علال الفاسي) 116

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

لم يكن في إمكاننا، ونحن نُعدّ هذا الدفتر حول العقل والعقلانية، إلا أن نسلك سبيل التقصي التاريخي، والجدل الفلسفي والحوار الثقافي.

ذلك أن العقل ليس مفهوما محددا محدودا، وهو ليس مجموعة من المبادئ المطلقة تعلو على التاريخ وتتعالى على الجدال والحوار. إن العقل، بالأولى، فعالية وجدل، وهو قدرة على القيام بعمليات تبعا لقواعد. إنه تقنيات ذهنية تختص بها ميادين معينة للتجربة والمعرفة وهذه القواعد والتقنيات تتغير بدلالة الموضوعات التي تنص عليها، واللغة التي تستعملها. وهي تتوقف على المستوى التقني لتطوير العلوم، وترتبط بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات، كما تتحدد بالعلائق التي تربط الثقافات.